



Convietuirea

EGYÜTTÉLÉS

Revista românilor din Seghedin

- ARTA CUVÎNTULUI
- ISTORIE, ARTĂ
- TRADIȚII
- EVOCĂRI
- D'ALE NOASTRE
- ÎNVĂȚĂMÎNT
- INTERCULTURALITATE
- SEMN DE CARTE

Anul 5* nr. 1-4. 2001.

Revista trimestrială **Conviequirea** - Együttélés

este editată de:

Catedra de limbă și literatură română

a Universității din Seghedin

Autoconducerea Minorității Române din Seghedin

Asociația Culturală a Românilor din Seghedin

Parohia Ortodoxă din Seghedin

Apariția revistei este sprijinită financiar de:

Autoconducerea Minorității Române din Seghedin

*

Colectivul de redacție

TIBERIU BOCA, MIHAELA BUCIN redactor,

ANA HOȚOPAN, PETRU CÎMPIAN, MIHAI COZMA,

EVA IOVA, ȘTEFAN CRÂSTA, MISKOLCZY AMBRUS

Coperta: ȘTEFAN OROIAN

Editor responsabil și coordonator: Gheorghe Petrușan

Adresa redacției

Szegedi Tudományegyetem

Juhász Gyula Tanárképző Főiskolai Kar

Román Nyelv és Irodalom Tanszék

6725 SZEGED, Hattyas sor 10

Telefon/Fax: 62/546-093

E-mail: petrusan@jgytf.u-szeged.hu

ISSN 1417-0078

*

Scrierile reflectă părerea personală a autorilor, păstrînd ortografia originală a manuscriselor.

Kérjük szerzőinket, hogy a továbbiakban floppy-n, CD-n vagy csatolt file-ban küldjék el kézírataikat!

Colaboratorii revistei noastre sînt rugați ca în viitor să-și înregistreze manuscrisele pe dischetă, ele putînd fi trimise și prin e-mail la redacție.

Convietuirea

, Együttélés

Anul 5* nr. 1-4. 2001.

SUMAR

ARTA CUVÎNTULUI

<i>Cornel Munteanu, Evenimente și cărți în Anul Eminescu...</i>	3
<i>Vasile Voaia: Memento mori și Tragedia omului din perspectiva filosofiei romantice a istoriei...</i>	11
<i>Mihai D. Drecin, Omul politic Octavian Goga...</i>	15
<i>Eugen Glück, Contribuții cu privire la studiile lui Octavian Goga urmate la Budapesta</i>	19
<i>Farkas Jenő, E. Lovinescu: A modern román civilizáció története</i>	20
<i>Ștefan Gencărau, Paul Celan, traducerea ca semnificare</i>	46
<i>Maruzsné Sebő Katalin, A szláv eszme mint női princípium a szlovák irodalomban</i>	51
<i>Eugenia Irimiaș, Utopia ca mentalitate</i>	60
<i>Oana-Aurelia Gencărau, Clasele lexico-gramaticale în structura proverbului românesc</i>	66
<i>George Irimiaș, Mass media – parametri și limite funcționale</i>	73

ISTORIE, ARTĂ

<i>Miskolczy Ambrus, Elkésért dialógus? Magyar-román kapcsolatok az 1850-es évek elején</i>	81
<i>Peter Weber, Dizidenți ardeleni ai „Marii Uniri”? Atitudini politice în gazeta „Ardealul”</i>	88
<i>Petrusán György, Magyarországi románok a XIX-XX. században</i>	95
<i>Miskolczy Ambrus, A balázsfalvi könnyező ikon és emléke</i>	102

TRADIȚII

<i>Cassandra Cristea, Configurații ale marelui drum</i>	111
<i>Cassandra Cristea, Finalul unui parcurs</i>	120
<i>Eva Cozma, Tradiția muzicii populare la românii din Ungaria</i>	129

EVOCĂRI

<i>Mircea Popa, Gáldi – inedit!</i>	135
<i>Kese Katalin, Tamás Lajos, a tudós és a tanár</i>	137

D'ALE NOASTRE

<i>Mihaela Bucin, Un cenădean la Macău</i>	158
--	-----

ÎNVĂȚĂMÎNT

<i>Farkas Olga, Tendințe de dezvoltare a calității în formarea profesională</i>	163
---	-----

INTERCULTURALITATE

<i>Rátkai Árpád, „BANNET az interkulturális állampolgári nevelésért”. Szeminárium Temesváron</i>	167
--	-----

SEMN DE CARTE

<i>Gheorghe Petrușan, Românii din Giula în secolul XIX</i>	170
--	-----

Evenimente și cărți în Anul Eminescu

Conf.dr.Cornel Munteanu
Universitatea de Nord Baia Mare

Înscriș în calendarul Unesco, dar, mai ales, înscris în conștiința românilor, **Anul Eminescu**, socotit convențional între 15 ianuarie 2000 și 15 ianuarie 2001, rămâne ca un act național și internațional de cinstire a scrisului eminescian, în toate compartimentele sale de manifestare. S-ar fi cuvenit creatorului, nu un an, măsurabil prin cuantificarea evenimentelor, momentelor și acțiunilor care se dedică poetului nostru național, ci un timp neîndestulător pentru cuprinderea vastelor sale preocupări, nemăsurabile în substanță valorică și nici în „prinderea” sensurilor adânci ale talentului său inimitabil. Între convenția oficială a unui **An Eminescu** și neconvenționalul, neajunsul ori alternativul Eminescu, distanța pare să mărească orizontul de întâlnire între cititor și poet. Între un Eminescu **arătat, des-făcut, expus** publicului, ca o icoană rară, de vitrină, și un Eminescu **ascuns, în-făcut, retras** în taina cuvântului său, nici un **An Eminescu** nu ar putea să provoace un traseu inițiativ între ultimul și primul, pentru a reface punțile de comunicare cu El. A fost ca, pentru primul, cultura română să plătească tribut unei excesive mitizări, învăluind ființa poetului în carapacea encomiastică, festivă-ceremonioasă ori iconografică, de la statui, portrete, monede, filatelie, la poezii închinare, scrieri romanțioase, care ne-au obișnuit cu cuvinte-șablon, arătându-ni-L prea descoperit și familiar. A continuat însă al doilea să ne trimită invitații și semnale de a-i bate la ușa casei sale, de a-i fi oaspete bun pentru multă vreme și a-l însoți în călătoria de dincolo de timp și vrere. Iar noi, arhivari, editori, critici și istorici literari am crezut de cuviință că „darul ce ni s-a dat” trebuie scos la negoț pe felii, după darea de minte și școală de înalte studii. N-am știut să învățăm a-l ne-cuprinde, a-l ne-cunoaște, pentru a trăi **în și cu** Eminescu **în-facerea, ascunsul** geniului său, ca pe o neostoită nevoie de întoarcere la opera sa. Continuăm immobili să ne mulțumim cu suprafețe bine lustruite, să creăm cuvinte grele, de zile mari, sperând iluzoriu în apropierea de El. Un **An Eminescu** este cât **un an**, câtă vreme El, Eminescu, n-a avut și nu va avea nicicând **ani** ca să umple și pofta de a ne veșnici împreună. M-am uitat la **Anul** care s-a încheiat, pe care l-am marcat cu puterile și slăbiciunile noastre, cu știutele ori neștiutele noastre învățături, și atât cât mi-a permis, am aruncat priviri spre steaua cerului de deasupra casei Poetului, aducându-ne nouă, celor din **Anul Eminescu**, tristețea adevăritoare a scrisului său: „*La steaua care-a răsărit/ E-o cale atât de lungă/ Că mii de ani i-au trebuit/ Luminii să ne-ajungă.*” Notele pe care le fac aici își asumă aceeași povară a puținătății, a puținului drum de acces spre „*steaua singurătății*”, pentru a fugi de memorie și calendar. Și fiindcă, exact când debuta oficial acțiunile Anului Eminescu, avansam ipoteza că **Anul Eminescu** îl doream drept anul **integralei Eminescu**, momentele, activitățile, cărțile, rămân înscrise pe **un an**, mutând nobila sarcină a ivirii la suprafață a unui Eminescu total și plenar pe umerii mileniului trei, poate, mai puțin zgomotos și mai mult căutându-L printre filele caietelor sale. Din necesități de ordine și dreptă cumpănă a celor două motivații invocate de noi aici, am organizat aceste note pe ciclul manifestărilor publice (evocări, conferințe, recitaluri, simpozioane, expoziții) și pe cel al cărților Eminescu (ediții, documente, studii despre operă). Cantitativ, au dominat primele, având în vedere și aria de manifestare, de la nivel local, regional, la cel național și internațional. Așadar:

I. MANIFESTĂRI PUBLICE.

I. a) în România. Ne-am fi așteptat ca ciclul manifestărilor naționale să capete anvergura unui act de conștiință culturală, menit să înscrie **Anul Eminescu** în circuitul sărbătorilor anuale, petrecute cu noblete și respect. S-a întâmplat că multe din manifestările locale au preluat modul și prestația din manifestările naționale, la nivelul unor grupuri de comunități sau scriitori, transformând manifestarea regională într-una mai amplă, cu ecou în țară. Anul demara cu o

sesiune aniversară a Academiei Române, atât în București, cât și la filialele forului academic din țară. Acțiunile patronate de Ministerul Culturii, de la Memorialul de la Ipotești, de la Iași, de revistele literare din Bacău, Oradea, Cluj, Timișoara, au promovat cu tărie îndemnul la o recitare a operei eminesciene. Demnă de reținut este expoziția plastică a lui Sabin Bălașa, deschisă la București, în acest an aniversar. Studiourile de radio-tv, îndeosebi cele private, au marcat momentul prin câteva minute de reprezentare și montaj din versul eminescian. Editoriale și materiale de dezbatere, scurte însemnări despre cărți despre Eminescu sau fenomenul Eminescu, au apărut în principalele reviste literare: *România literară*, *Jurnalul literar*, *Convorbiri literare*, *Steaua*, *Viața românească*, *Familia*. Aproape toate aceste intervenții au avut un numitor comun: nevoia de întoarcere la textul eminescian, răsturnarea proporției dintre caracterul festiv de ceremonial și cel cultural, de câștig în planul valorificării moștenirii eminesciene și reevaluare a poziției și contribuției lui Eminescu în dicționarele de profil din țară și străinătate. Proiectul unui **Dicționar Eminescu**, sub egida Academiei, constituirea unui colectiv de cercetători care să alcătuiască pagini din dicționarele-tezaur ale culturii și literaturii universale, pot fi o provocare reușită a acestui **An Eminescu**. Deloc de neglijat este Colocviul național studentesc „Mihai Eminescu”, de la Iași, ajuns la a XXVI-a ediție, care și editează anual **Caietele Eminescu**, cuprinzând cele mai valoroase contribuții ale studenților în exegeza eminesciană sau în eminescologie. Colocviul a fost urmat de excursia de studii și documentare *Pe urmele lui Eminescu*, la Iași, Botoșani, Ipotești, Putna. Contanța Buzea, este, în acest an eminescian, deținătoarea Premiului Național „Mihai Eminescu”, premiu instituit de mulți ani pentru o operă lirică încheată și matură.

I. b) la nivel internațional. Nevoia românilor din afara granițelor de a se întâlni pentru o clipă de nemurire cu Eminescu a făcut ca programul manifestărilor internaționale să fie cât mai diversificat. Am spicuit câteva din manifestările internaționale, organizate de diferite organisme, comunități, care au marcat **Anul Eminescu**. Astfel, în Austria, din inițiativa Asociației „Unirea” și a centrului Cultural Român de la Viena, seria manifestărilor a început cu spectacole-recitări în română și germană, susținute de actori ai Teatrului „Pygmalion”. A fost inaugurată și o expoziție documentară „Eminescu la Viena” și „*Ecouri ale operei eminesciene*”. Expoziția a cuprins ediții bibliofile, cărți poștale, filatelice, fotografii (precum cea privind membrii Asociației „România Jună”). Cu acest prilej s-a lansat și ediția bibliofilă „Luceafărul”, îngrijită de prof.dr.Ion Iliescu din Timișoara. La Centrul Cultural Român, a avut loc o expunere privind perioada vieneză a lui Eminescu, ținută de atașatul cultural, Alexandru Popescu. Prin colaborarea acestuia cu prof. Hans Dama (bănățean de origine) în același loc s-a ținut conferința „Eminescu-student la Viena”, urmată de un recital al actorului Dinu Dumitrescu. Cu sprijinul Fundației Elias la Centrul Cultural vinez a avut loc în toamna anului trecut conferințe susținute de prof.univ.dr.Mircea Popa, urmate de filmul video „Eminescu-călătorie virtuală” și cel documentar „Pe urmele lui Lenau în Banat”. Prof.Hans Dama reia în ianuarie 2001 preocupările comparatiste, în conferința „Eminescu și Lenau-destine paralele”. Ușvad T. Dorel, activ în asociația „Unirea”, lansează și moneda jubiliară „2000 lei-Eminescu”. Anul se încheie cu montarea a două plăci comemorative pe locuințele pasagere ale lui Eminescu din perioada vieneză. Revistele **Luceafăr Nou** și **Grai românesc**, din Austria, publică numeroase articole și documente despre viața și opera lui Eminescu.

În Franta acțiunile Eminescu, pe lângă evocările de la Centru Cultural Român din Paris, momentul de vârf a fost cel al Salonului cărții, aflat la a 20-a ediție. Standul românesc a rezervat spațiu pentru aniversarea **Anului Eminescu**, cu ediții bilingve, franceză, engleză, germană, spaniolă, ediții de opere complete sau de publicistică. Cu același prileg al salonului din martie anul trecut, a fost un recital Eminescu, în interpretarea actorilor Ion Caramitru, Valeria Seciu, Ovidiu Iuliu Moldovan, pe muzica lui Aurelian Octav Popa, la Teatrul Molière și la sediul Unesco. În Spania, revista de literatură *Empireuma* consacră un număr integral poeziei românești, cu pagini rezervate lui Eminescu. Francisco Veiga, de la Universitatea din

Barcelona, publică un studiu despre epoca istorică a afirmării lui Eminescu, iar Mircea Handoca despre prezența lui Eminescu în eseistica lui Eliade. O amplă manifestare a avut loc la Venetia, unde prof. Dumitru Irimia, de la Universitatea ieșeană, a inițiat un colocviu internațional pe diverse secțiuni: interpretare, receptare, traduceri. Acțiunea a avut un deosebit ecou în presa italiană și datorită expoziției lui Val Gheorghiu despre „Iașul lui Eminescu” și concertului cvartetului „Voces”. În Ungaria acțiunile Eminescu au debutat cu inițiativa Uniunii Culturale a Românilor din Ungaria de a prezenta la Giulia o amplă manifestare, spectacol și cenaclu literar, la care și-au dat concursul elevi ai școlilor românești din Chitighaz, Bedeu, Micherechi și Giulia. Acțiunea cu titlul *Eminescu-starea de grație a limbii române* s-a bucurat de prezența membrilor ambasadei României la Budapesta. Recitalul actorului Bogdan Costea de la Teatrul din Arad, ca și ilustrația muzicală a chitaristului Tiberiu Ardelean au completat fericit acest eveniment. A intrat în tradiția școlilor ca la diferite concursuri să cinstească memoria poetului. În cadrul manifestărilor *Săptămâna limbii române*, la Giulia, s-au organizat ateliere de desene pe teme eminesciene și concursuri din viața și opera eminesciană. La Aletea concursul de recitări a fost completat cu romane pe versuri eminesciene interpretate de elevii școlii. Centrul Cultural al României a organizat câteva manifestări închinare lui Eminescu: o expoziție de grafică a plasticienei Cristina Gloria Opriș, recitalul de poezie *Eminescu-radiografii subiective* sau recitalul actorului Claudiu Bleonț, care a închis convențional ciclul manifestărilor. Un punct deosebit în cadrul acestor manifestări l-a constituit dezvelirea bustului lui Eminescu la Apateu, primit de la autoritățile din Oradea. Un turneu al actorilor orădeni, al corului de cameră și al poetului Ioan Moldovan la Aletea, Bedeu și Chitighaz a apropiat și mai mult publicul românesc de rostirea versului eminescian. S-au implicat în acțiunile culturale profesorii Cornelia Mocan Covaci, Anamaria Dulău Cozma, Iuliana Jurău Rad. La conferințe au participat prof.dr.Gh.Petrușan, dr.Maria Berényi și episcopul Sofronie.

II. CĂRȚI. S-ar părea că **Anul Eminescu** a fost bogat în volume Eminescu și despre opera lui, de la ediții de opere, la documente, bibliografii și studii recente despre operă. Pentru rigoare urmărim aceeași cale, ca în cazul manifestărilor publice, operând o selecție, mai degrabă după criteriul obiectului decât sub cel valoric. Așadar:

II. a) Documente. Anul EMINESCU a adus cea mai mare bucurie și satisfacție intelectuală cititorilor și istoricilor literari: scoaterea la lumina tiparului, la 150 de ani de la nașterea poetului, a unui mănunchi impresionant de scrisori particulare în schimbul dintre Eminescu și marea sa iubire, Veronica Micle. Deși se credea că încheiată publicarea integrală a tuturor documentelor și manuscriselor, după ultimul volum, cel de-al XVI-lea, iată că surpriza descoperirilor documentare a adus anului 2000 cea mai bogată zestre epistolară. Volumul **Dulcea mea Doamnă/ Eminul meu iubit**, apărut la Editura Polirom, cuprinde un număr de 93 de scrisori ale lui Eminescu către Veronica Micle și 15 epistole ale acesteia către Mihai Eminescu, acoperind perioada 1878-1883, o mică parte dintre ele fiind nedatate.

Istoria, ascunsă până acum, a călătoriei acestor documente importante, până la momentul publicării lor, este de-a dreptul uluitoare. Scrisorile în cauză au fost păstrate cu sfințenie de fiica cea mare a Veronicăi Micle, Valérie Micle, căsătorită Nanu. Fiica lor, Graziella Grigorcea, preluase acest tezaur epistolar, ducând în secret mesajul mamei de a nu le da publicității. După moartea Graziellei, scrisorile au trecut fiicei acesteia Anna Maria Grigorcea, stabilită în Italia. Prin anii 1937, familia Grigorcea căuta o profesoară particulară pentru fiica lor Anna Maria. Așa a ajuns ca Maria Economu să intre în mediul intelectual al ambasadorului Vasile Grigorcea. Îngrijitoarea ediției acestui volum inedit, Christina Zarifopol-Illias, stabilită în America, este fiica acelei profesoare. Începând din anii '50, când moare Graziella Grigorcea, Maria Economu o vizita foarte des în Italia pe Anna Maria Grigorcea, încercând s-o convingă să dea publicității scrisorile din arhiva mamei sale. Ca urmare a insistențelor acesteia, după anii 1990, reușește s-o convingă pe Anna Maria să accepte ca scrisorile să se întoarcă în cultura română. Scrisorile au ajuns astfel din Italia în America la Christina Zarifopol, care, iată a făcut

gestul recuperator de a le publica integral în Anul Eminescu. Trei motivații aduce recentul volum: una strict documentară (relații, epocă, personaje), una psihologică (caruselul sentimentului erotic între cei doi) și una literară (date despre actul creației, laborator de proiecte).

II.b) Ediții Eminescu. Editura Academiei îndeplinește un proiect mai vechi, al editării în ediție de lux, în seria „Opere fundamentale”, a celor 5 volume, cuprinzând: poezia, proza, teatrul, publicistica. Ediția este îngrijită de acad. Eugen. Simion și D. Vatamaniuc. Pretextul acestui an a determinat colectivul academic de editori să continue seria operelor fundamentale cu alți scriitori de primă mărime. Modelul este preluat și de Editura Cartier, care scoate tot acum patru volume din opera poetică. **Anul Eminescu** demara la Baia Mare cu ediția liliput a *Luceafărului*, varianta publicată în Almanahul Societății „România Jună” de la Viena. Ediția, multă vreme necunoscută cititorului larg, îngrijită de Sălcuț Horvath, respectă chiar și ortografia vremii în redactarea textului. O interesantă ediție, *Luceafărul- text integral*, care adună toate variantele, subvariantele, versiunile din manuscrisele eminesciene, excelent material de lucru și studiu aprofundat, aparține cercetătoarei de la Cluj, Rodica Marian. Ediția dă și câteva date despre receptarea critică, în timp a poemului și reorganizează altfel textele din subsol și suprapagină ale ediției Perpessicius.

Un proiect ambițios, plănuț de Ministerul Culturii, care relua o mai veche aspirație culturală a lui Constantin Noica, din păcate nefinalizat, mută sarcinile **Anului Eminescu** pe umerii noului mileniu, anume, ediția anastasică a caietelor de manuscrise eminesciene. Ne-ar fi oferit date despre starea eului creator, mișcările grafologice între diferite variante sau încercări tranzitorii. Editura Saeculum a continuat reeditarea ciclului de ediții, din seria Opere, inaugurată de Perpessicius, ajungând la volumul IV, într-o reproducere anastatică. Proiectul urmează a fi dus la capăt până la volumele V-VI inclusiv, volume până acum foarte greu de găsit chiar și în unele biblioteci.

II.c) Bibliografii. Mult prea nedreaptă a fost amânarea începerii publicării de bibliografii ale marilor noștri scriitori. Editura Academiei a reluat, după atâția ani **Bibliografia Eminescu**, continuând seria de **Opere**, cu volumul XVII, partea I (1866-1938), cuprinzând istoria edițiilor, traduceri în alte limbi, referințe critice, inventariate în peste 15.000 de titluri. Istoricii și editorii de la Biblioteca Academiei, sub coordonarea lui Gabriel Ștrempel, își propun să ducă mai departe acest proiect, prin alte volume care să ajungă, în cele din urmă, la înregistrarea celor două centenare Eminescu. Se preconizează încheierea acestui act cultural major până la volumul XX. O tentativă de întâmpinare a *Integralei Eminescu* este și inițiativa Bibliotecii Academiei din Cluj, care a editat **Eminescu în Transilvania**, una din cele mai sobre și complete cercetări privind prezența și receptarea lui Eminescu în presa transilvăneană. Bibliografia acoperă perioada 1866-1918, cu peste 2000 de titluri, ceea ce angajează colectivul la un efort de cercetare și prelucrare pe câțiva ani buni de acum încolo. Pentru accesul românilor din afara granițelor, Ministerul Culturii a editat un **CD- Eminescu**, cuprinzând 2100 de pagini de arhivă, fotografii, reproduceri după ediții de poezii, înregistrări audio, în limbile română, franceză, engleză, germană, spaniolă, italiană și rusă. În același context, amintim și deschiderea unei pagini web (www.mihaieminescu.ro), cu date biografice, reporducei din cele mai frumoase poezii, scrisori și informații despre manifestările rezervate acestui eveniment. Aceste tentative pot oferi șansa reactualizării unor ediții-traduceri în limbi de circulație, care să ducă la reevaluarea contribuției lui Eminescu la patrimoniul liricii romantice universale.

II.d) Cărți despre Eminescu. Cum era și firesc și cum se cuvenea unui asemenea eveniment, eminescologi din diferite generații au completat **Știința Eminescu** prin câteva notabile contribuții, atât în zona scrierilor de istorie literară (reconsiderarea unor elemente din biografia socială sau literară a poetului) cât în cea a studiilor despre opera sa. Asupra multora din această a doua categorie am făcut la timpul lor, și în această revistă, cuvenitele note de cronică literară. Așadar:

d) 1. Contribuții de *istorie literară*. Două direcții s-au afirmat în această zonă a istoriei literare: pe de o parte, o explorare a problemelor legate de unele momente neelucidate din biografia lui Eminescu, iar pe de altă parte, unele legate de istoria receptării operei, o istorie a eminescologiei în sine sau o reconsiderare a momentelor receptării. Deschidem această secvență cu cartea **Însemnări despre Mihai Eminescu** a cunoscutului editor și bibliograf Săluc Horvath. Volumul readuce în discuție câteva din preocupările autorului din 1994, când scosese un dicționar bibliografic Eminescu. Distribuit pe două părți (Repere biografice și Receptarea operei), volumul face câteva însemnări despre momentele importante din viața poetului: un episod din etapa vieneză, relațiile cu Titu Maiorescu și V. Alecsandri, contactele cu Iacob Negruzzi de la *Convorbiri literare*. Pagini substanțiale, care ar putea completa dicționarul bibliografic, se opresc cu temeinicie și prudență asupra momentului survenit în viața poetului în anul critic 1883. Săluc Horvath, cumpănit și bine instrumentat, corelează documente, biografii, scrisori, mărturii, pagini de ziar, pentru a ne oferi un tablou sinoptic al stărilor și evoluției bolii lui Eminescu. A doua parte a cărții intră pe terenul predilect, cel al bibliografiilor. Sunt aici câteva note despre momentele receptării operei, de la ediții antume și postume, la primele substanțiale biografii eminesciene (G. Călinescu, Tudor Vianu), până la ultimele contribuții de istorie literară în eminescologie (Gh. Bulgăr, Gh. Glodeanu). Și aici, bibliograful poposește cu sârg asupra unor lucrări capitale pentru orizontul de așteptare al cercetătorului: Bibliografia Eminescu, proiect al Bibliotecii Academiei Române, și recenta bibliografie clujeană, **Eminescu în Transilvania**. O privire rotitoare în manifestările din lume rezervate lui Eminescu la al doilea centenar, completează cu folos istoria literară în domeniu.

Două alte cărți, despre același moment critic din biografia poetului, anul 1883, au stârnit vii dispute în lumea istoricilor literari. Prima, **Dubla sacrificare a lui Eminescu**, este, de fapt, o reeditare a volumului din 1997, înscriindu-se în campania conjugată a unui grup de istorici și critici literari (Ovidiu Vuia, N. Georgescu) de a găsi „țapi ispășitori” pentru a motiva prezumția de vinovăție a unor personalități din anturajul poetului. Datele sunt astfel corelate la Th. Codreanu, prin mărturii, documente din fondul Petre Missir, articole de gazetărie ale lui Eminescu, încât Th. Codreanu reface contextul și climatul ideologic al anului 1883, care au dus la scoaterea lui Eminescu din gazetărie și, prin extensie, din timpul de creație. Mașinațiuni de tip francmasonic, antrenarea unor doctori dubioși în diagnosticarea bolii lui Eminescu, implicarea lui Titu Maiorescu în aplicarea tratamentului și susținerea plecării din țară a poetului bolnav, scrisoarea doctorului D. Boghean privind fișa de observație a bolii lui Eminescu la Viena, tulburarea relațiilor pe perioada șederii la familia Slavici, sunt colaționate cu atâta patimă de Th. Codreanu, încât cititorul asistă la o secvență de roman polițist, ingrată și cu deznodământ deja știut. Partea a doua a cărții pare să-l reactiveze pe eminescologul de substanță care este Th. Codreanu. Afirmările tendențioase devin mai ponderate, iar demonstrația despre raportul tradițional-modern la Eminescu își găsește un bun temei în critica ontologică, pe care o practică autorul. Subtile idei despre adevăr, despre postmodernismul estetic și o filosofie posteinsteiniană, avansează ipoteza reconsiderării contribuției lui Eminescu la patrimoniul gândirii universale.

Pe ideile lui Ovidiu Vuia din volumul **Despre boala și moartea lui Eminescu** (1997), printr-o mai abruptă și violentă acuzare, un alt luptător al cauzei anului 1883 este și Călin L. Cernăianu. Volumul **Recurs Eminescu. Suprimarea gazetarului și anexa acestuia Conjurația anti-Eminescu**, pun în banca acuzării o generație, de la Maiorescu, Slavici, doctorul Șuțu, la Vintilă Russu Șirianu și George Călinescu. Mai grav e că motivează aceste capete de acuzare printr-o tendențioasă analiză a contextului politic al vremii, cu efect în denaturarea cititorului vremii, socotit incult și frivol. Nicolae Manolescu sesiza multe din inconsecvențele, erorile și ineptiile în formulare ale acestui autor, care a mizat pe spectaculosul grobian și minciună lustruită ca adevăr. Punctul nevralgic este tocmai absența documentelor, în

lipsa cărora speculațiile asociative, ipotezele în lanț și atitudinea voit obtuză devin bumerangul ce răzbună memoria lui Eminescu.

Multă seriozitate și atentă citire a cărților de eminescologie probează istoricul literar Constantin Cubleşan. A făcut-o cu pasiune și perseverență timp de mai mulți ani în paginile revistei *Steaua*. Cartea sa, **Eminescu în orizontul criticii**, reeditată și adusă la **Anul Eminescu**, este prima sinteză de acest fel pentru peisajul eminescologiei actuale. Viziunea autorului, care se mișcă supravegheat un ochi critic selectiv, în întreaga literatură eminescologică, recompune dimensiunea receptării pe principalele ei coordonate: contribuții documentare (Ion Roșu, D. Vatamaniuc, Grațian Jucan, Teodor Vârgolici), contribuții analitice (George Munteanu, Th. Codreanu, Nicolae Ciobanu, Constantin Barbu, D. Tiutiuca, Mihai Cimpoi), contribuții comparativiste și eminescologie universală (Zoe Dumitrescu Bușulenga, Svetlana Paleologu – Matta). Un discurs critic analitic și sintetic, sobru și reținut în aprecieri critice entuziaste, face ca această sinteză să devină un instrument util pentru cercetători și pentru echipa de realizare a **Bibliografiei Eminescu**. De altfel, autorul își continuă periplul lecturilor de eminescologie în actualitate, ceea ce îl îndreptățește să revină cu o altă ediție mult îmbogățită. Volumul oferă și elemente pentru configurarea eminescologiei actuale, ca exegeză fundamentală a criticii despre Eminescu, până la ultimele studii ale lui Mihai Cimpoi, Dan Mănuță, Rodica Marian.

O contribuție de istorie literară, care readuce în discuție problematica receptării operei eminesciene, în diferite perioade de timp, propune Gheorghe Bulgăr, în volumul antologic **Momentul Eminescu în cultura română**. Istoricul literar, cunoscut și ca stilistician, înscrie poetul în paradigma culturii majore, refăcând contextul cultural și ideologic al timpului. Cele două secțiuni ale cărții (*Opera poetică și Permanențe eminesciene*) readaptează studii mai vechi ale autorului, despre coordonatele stilistico-poetice, limbă literară, cu o descriere tematică a operei, pentru a-l așeza pe Eminescu în mișcarea culturală a vremii, anticipând inovațiile poeticității pentru lungul drum al poeziei românești.

d). 2. Contribuții în critica eminescologică. Studiile rezervate operei scriitorului, apărute în **Anul Eminescu**, acoperă în bună parte cele două deschideri eminescologice afirmate în ultimul deceniu: una aparținătoare criticii de sinteză, care operează cu structuri, modele de poeticitate, limbaj poetic, la nivelul întregii opere eminesciene, și o alta, a criticii ontologice, cu fundament în filosofia Ființei și filosofia existențialistă, care-l deschid pe Eminescu spre poetici postromantice. Dacă prima orientare are ca obiect de investigare poemele încheiate, definitive, sau proza, teatrul cunoscute publicului cititor, în schimb, câmpul criticii ontologice recurge la jocul dintre opera totală și fragmentară, dintre versiuni definitive și versiuni intermediare. Ca metode critice utilizate, prima orientare recurge la analize descriptive, tematice, structurale, pe când a doua la critica ideologică, mitologică, arhetipală și, mai ales, semantică și stilistică ontologică. Iată tabloul prezentat succint al acestor studii:

Ieșeanul Gheorghe Drăgan adună în volumul **Poetică folclorică** un ciclu de eseuri critice, care stabilesc filiațiile poeziei eminesciene cu poezia și mitosul popular. Criticul observă, pe bună dreptate, o influență de adâncime a melosului și eposului popular nu numai la nivelul textelor cunoscute drept „poezii de inspirație populară”, ci stabilește constante poetice, care alimentează chiar și poemele filosofice. Filtrul pe care folclorul îl interpune între modelul popular și poezia originală ține de opțiunea fundamental-ancestrală a eului eminescian. El funcționează nu doar la nivelul de suprafață al textului (prozodie, imagini, limbaj regional sau popular), ci reorganizează structural textul în profunzimea lui ideatică: mentalități, comportamente ale omului colectiv, reprezentări mitico-magice, instrumentar al fabulosului popular. Capacitatea textului eminescian de a asimila structuri și limbaje venind dinspre folclor devine probă de virtuozitate artistică și, în final, de o altă vârstă, alta decât cea alecsandriniană, de valorificare poetică a tradiției noastre lirice. Poemele prelucrate (*Fata în grădina de aur*, *Miron și frumoasa fără corp*, *Călin Nebunul*) nu sunt simple transcrieri, ci poezii originale distincte, aparținătoare geniului eminescian, unele mult mai poetice chiar decât

textele inedite. Sinteza pe care o oferă acest studiu se regăsește în inventarul figurilor poetice, al imaginilor și viziunilor, funcționabil pentru întregul operei eminesciene.

Aceleiași categorii de studii eminescologice îi aparține și cartea lui Gheorghe Glodeanu, **Avatarurile prozei lui Mihai Eminescu**. Criticul ia în discuție o paletă vastă și diversificată estetic din producția epică eminesciană. Compoziția studiului, eterogenă din perspectiva obiectului de investigare, are o componentă analitică, mergând pe orizontala descrierii tematice și motiverice, dictată de popasurile asupra unor texte mai puțin abordate până acum, dar și o componentă comparativistă, construind pe verticala ideilor, principiilor și metodelor critice, argumentația modernității prozei eminesciene. Structural, volumul rezervat prozei eminesciene intră pe terenul epicului la toate nivelele de manifestare: de la fantasticul doctrinar (cap. *Poetica fantasticului*) și cel fabulos (*Estetica basmului*) la analiza romanului și a relațiilor dintre erotica eminesciană din proză și corespondența poetului, până la proza satirică și parodică și, în fine, o tratare comparată a afinităților prozei și poeziei eminesciene cu date, structuri, ca replici estetice, din proza eliadescă (*Addenda*).

Câteva idei surprind prin extragerea paradigmelor care înscriu proza lui Eminescu în orientările moderne, postromantice. Fie că e vorba de datele unui fantastic absurd, fie de intervenții metatextuale, cu o mare doză de proză experimentală ori de practica prozei realist-psihologice, larg practică în epocă, criticul avansează ipoteze plauzibile pentru o reevaluare a scrisului epic eminescian. Substanțiale contribuții repun în discuție atât ideatica narațiunilor, cât și organizarea motiverică, într-o corelare a elementelor care configurează un „*fantastic al ideii*” și dimensiunea unei proze de observație, circumscrisă unui realism psihologic, precum în *Moartea lui Ioan Vestimie*. E o ofertă de lectură profitabilă tematic în ipostaza descriptivă și structurală din unghi narativ.

O tratare mai aplicată, specioasă prin domeniul strict de manifestare a criticii, ne propune cercetătoarea bucureșteană Mariana Neț în studiul, recent apărut, **Eminescu, altfel**. E vorba de o abordare a limbajului poetic eminescian, pornind de la semiotică. Teoria semnelor devine funcțională dincolo de rolul, funcția și tipologia figurilor stilistice, numite aici cu un termen mult mai permisiv și cuprinzător, „*figuri poetice*”. Acestea nu se recunosc doar formal, la suprafața textului, ci sondează stratul de adâncime al acestuia, acolo unde autoarea sesizează „o *matrice prozodică*”, factor generator și modelator al figurilor poetice. Raportul dintre figură, motiv și simbol, ca „*embleme ale textului*” este urmărit evolutiv, între textele definitive și fragmentele din variante. Partea finală a studiului, mult mai sintetizatoare, ia textul poetic drept tip de discurs, în care figura devine rezultatul unei „*strategii discursive*”. Semiotica ia drept aliat demonstrativ pragmatica textuală, pentru a se configura un discurs poetic polifonic, în care nucleul generator de „poeticitate” este centrat pe „*figurile enunțiative sau ilocuționare*”. La nivelul întregului text, aceste nuclee care condensează figurile poetice sunt părțile constitutive, care intră în compoziția poemelor. E un studiu doct, cu o bogată și specializată bibliografie, pentru o lectură avizată.

Surprinzător prin eseistica sa, în care patronează idei venind dinspre comparatistică și mitologie, Nicolae Balotă are în volumul **Eminescu, poet al inițierii în poezie**, calitatea unui interpret de sinteză. Studiul, redactat în trei limbi, română, franceză și germană, gravitează în jurul raportului dintre mit și poezie, dintre reprezentările poetice și figurația eroilor eminescieni. Pornind de la stabilirea datelor care definesc sacrul, Nicolae Balotă descifrează trei soluții de recuperare ale acestuia: Mitul, Visul și Poezia. Corespondențele acestora în planul eroilor sunt Cugetătorul, Sculptorul și Poetul. Primul răspunde statutului Demiurgului (văzut ca un actor pasiv), cei din urmă au atributele eroului orfic, nu numai ca inițiere în poezie, ci și în moartea poeziei. Poetul și sculptorul în ipostaza orfică sunt eroi care opresc întruparea poeziei, „*trăiesc moartea hegeliană a artei*”, în formularea inspirată a eseistului. De aici și construcția interioară a poemelor discutate (*Memento mori, Povestea magului călător în stele, Ca o făclie*), printr-o

sinteză a secvențelor contrarii, un amestec între secvențe retorice și mitice. Aceste proiecții în mitic vin din interesul lui Eminescu pentru figurația civilizației eline. Ca și la Hölderlin, Novalis sau Rilke, există în poezia eminesciană un interes pentru Elada abisală, ca fugă de prăbușire și haos. Mitul însuși s-a devitalizează, iar cele trei figuri analizate de Nicolae Balotă sunt purtători ai unei Grecii în devălmășie, trăind tragica durere a morții.

Pe o abordare strictă a zonei de interes, dramaturgia, intră și volumul lui Ștefan Oprea **Eminescu-omul de teatru**. O înscriere în gândirea și percepția teatrului din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, urmată de analize la obiect a textelor dramatice eminesciene, duc la concluzia că Mihai Eminescu a avut o conștiință dramaturgică, atât prin aplicarea unor formule teatrale noi, cât și prin teoretizarea actului scenic în sine. Criticul de teatru face aici permanent trimiteri la figuri dramatice din poezie, care revin cu un contur mai clar în teatru. În capitolul *Congenialități* Ștefan Oprea intră pe terenul abordărilor comparate, afinități de reprezentare scenică și modalități teatrale cu Shakespeare, Schiller, Hugo, Goethe. O secvență distinctă tratează ipostaza lui Eminescu de critic și animator teatral, ajungând la concluzia că Eminescu este „*cel dintâi critic teatral profesionist*”, prin discursul critic adecvat domeniului: arta actorului, calitatea publicului, formulele repertoriale, știința conturării caracterelor.

O tentativă, cel puțin tematică, relativ nouă pentru peisajul criticii eminescologice intră pe terenul mai specios al relației poeziei eminesciene cu religia. Ieșeanul Doru Scărlătescu ia în volumul **Eminescu și religia** o distanță critică necesară înainte de a da un răspuns la întrebarea-cheie, dacă a fost sau nu Eminescu un poet religios. Substraturile poeziei sale, care trimit fie la Hermes Trismegistul, fie la Heidegger, Vedele, la indianism, nu duc la concluzia unui poet creștin ortodox. Criticul nu riscă o inseriere creștină a poetului, ci găsește că la interferențe dintre metafizică, poezie și atitudine, eul eminescian își caută „universuri compensative”, ca soluții de rezolvare a marilor îndoieli și neliniști existențiale. Două căi par să definească atingerea sublimă a divinului: mitul și metafizica. În funcție de relevanța uneia sau alteia, criticul stabilește mișcări ample ale eului pe o structură mult mai dinamică, cea dintre religie, mit, poezie și filosofie. Precaut în partea finală a studiului, ferindu-se de afirmații de catalogare, Doru Scărlătescu lasă în sarcina cititorului și cercetătorului, dacă momentele receptării critice au poposit sau nu în zona religiei și a relațiilor ei cu lirica eminesciană.

Speculativă până la un punct, dar asociativă și spontană în interpretări, este ultima achiziție în eminescologie, interpretarea transdisciplinară. Timișoreanul universitar Pompiliu Crăciunescu provoacă azi, prin recentul volum, **Eminescu-paradisul infernal și transcsmologia**, (volum care deschide și seria nouă a colecției „Eminesciana” de la Iași) o discuție prelungită asupra raportului dintre poezie și metafizică, printr-o altă figurație poetică decât cea clasicizată. Zona de interes a tânărului eminescolog este *fragmentarium*-ul eminescian, încercările, desenele, din laboratorul manuscriselor eminesciene și nu opera finită. Autorul riscă o tentativă de prindere a subconștientului eminescian într-o figură definită a misterului, reprezentată geometric, printr-un triunghi, în care laturile egale, dau răspuns celor două coordonate, poezia și metafizica, iar a treia, ipotenuza, reprezintă epistemologia. O astfel de figurare a epistemei eminesciene răspunde mai degrabă teoriei lui Max Planck, Jacob Boehme sau Stéphane Lupasco, decât apropierea de Schopenhauer sau Umberto Eco. O analiză a teoriei „*quadraturii cercului*” motivează raportul dintre cercul vieții și patratul morții, finit și infinit, care există în noi înșine. Viața omului, sentimentele sale afective devin fenomene contra Naturii. De aceea Eminescu găsește în poezie „*un ceremonial al transrealității*”. De aici propunerea lui P. Crăciunescu de a vorbi de nivelele realității printr-un nou concept de transcsmologie. Pe fiecare nivel al acestei ordini fixe există legi care introduc un terț tainic ascuns, adică ceva *între, peste și dincolo*. Aici se deschide misterul, universul gödelian. Pe acest tip motivează autorul și „nebulia” lui Eminescu, în capitolul foarte incitant, „*Măștile nebuniei*”. În vorba de o „*dimensiune metafizică, solară*” a nebuniei, rezultată dintr-o trăire intensă a

lucidității. Simbolistica desenelor eminesciene, care trimite la *cumpănă* traduce, după autor, aceste trei, „trans”, „transcosmologie”. O etimologie interesantă, noiciană chiar.

Toate aceste evenimente ale Anului Eminescu sunt o probă că festivismul, ocazionalul cedează treptat locul manifestărilor de substanță și responsabil asumate. Cărțile care au îmbogățit zestrea istoriei literare și a eminescologiei sunt un semn de bun augur pentru a regândi *fenomenul Eminescu* în ansamblul modurilor sale de manifestare și de expresie.

P.S. Întrucât despre celelalte volume, apărute în 1999 am făcut analize prin cronici literare, oprim, provizoriu, aici acest bilanț la Anul Eminescu. O facem cu bucuria înșănătoșirii și îmbogățirii climatului favorabil deschiderii de noi perspective în re-citirea operei lui Mihai Eminescu. Sunt semne îmbucurătoare pentru lumina nestinsă a Luceafărului nostru ziditor.

Memento mori și Tragedia omului din perspectiva filosofiei romantice a istoriei

Vasile Voaia

Poemul postum al lui Mihai Eminescu *Memento mori* totalizează 217 strofe și 1303 versuri. Se cunosc două versiuni: *Panorama deșertăciunilor* (1870) și *Memento mori* (1871-1872). După Perpessicius, poemul în discuție l-a solicitat pe Eminescu timp de mai mulți ani în care poetul a lucrat cu „fervoare”, ceea ce „se vede atât în mulțimea tiparelor cât și în multiplele implicații ale manuscriselor”. Subtitlurile date de poet sunt și ele revelatoare în acest sens: *Tempora mutantur, Vanitas vanitatum, Skepsis, Cugetări*. Schema generală a versiunii a doua, fixată tot de Perpessicius, este utilă oricărei lecturi: Introducere (7 strofe), Asia (5), Egiptul (15), Iudeea (7), Grecia (24), Roma – Preludiu (7), Dochia – Raiul Daciei (53), Roma – Decebal (51), Miază-Noapte (14), Bastilia – Napoleon – Fine (34).

„Memento mori” („adu-ți aminte că vei muri”) este un vechi adagiul adoptat în secolul al XII-lea ca salut de către călugării tropiști (ordin religios din Trappe, Franța). În engleză i-ar corespunde termenul „Remember!”. Apare și în *Împărat și prolețar*, strofa 19: „Zidiți din dărmături gigantice piramide / Ca un *memento mori* pe al istoriei plan”.

Introducerea fixează starea onirică selenară ca stare perpetuă („Turma visurilor mele eu le pasc ca oi de aur”, tip de metaforă absolută). Universul poeziei se deschide și se închide cu imaginea visului dirijat. Somnul și starea onirică sunt privite ca soluție a fericirii. Poemul întreg stă de altfel sub semnul opoziției funciare: „Una-i lumea-nchipuirii, cu-a ei visuri fericite, / Alta-i lumea cea aieva...”, opoziție între gândirea practică, a acțiunii angajate, și poezie (cântecul orfic „cântec vecinic”). Soluția nu este alta decât fuga din „lumea cea aieva” și din fața răului ca „sâmbure” al lumii și al căderii în istorie. Poemul mai amintește de *Mureșanu* nu numai prin postularea răului lumii, ci și prin dezbateră ontologică, prin Weltschmerz. *Mureșanu* interoga „pârghia lumii”, adică principiul cosmic, cu privire la rău, iar răspunsul nu era decât o constatare și o persiflare succesivă, pe planul vast al istoriei morale a lumii, a universalității răului. Somnul și uitarea sunt un chietiv al suferinței morale. Voința de extincție, apocalipsa traduc sentimentul dispersiei personalității și al neantului. Piramidele din deșert sunt martorele acestui rău universal al lumii, în fața căruia poetul preferă să se transpună în lumea basmului feeric care deschide „Poarta naltă dela templul unde secolii se torc”. Din perspectiva lumii de vrajă a basmului, el se întoarce în timpi revoluți („Uriașa roat-a vremii înapoi eu o întorc”) și contemplă istoria la modul poetic, oarecum în sensul în care Schopenhauer apropia istoria de roman:

Proiectând acest periplu uriaș, Eminescu poposește mai întâi în era preistorică. Apoi surprinde tabloul Asiei evocată poetic-mitic (Babilonul, Semiramida, Sardanapal, cetatea Ninive cu ruinele ei). Episodul Egiptului, unul dintre cele mai cunoscute ale poemului,

debutează cu evocarea Nilului, fluviul edenic-mitic, continuă cu Memphis, cu piramidele „gândiri arhitectonice de-o grozavă măreție”. Regele intră în piramide să contemple trecutul, adică istoria ca pe o uriașă scenărie de proliferare a răului. În acest Egipt mitic, Nilul este „râul sânt”, martorul vremurilor „apuse, sure”, „zeii se preîmblă în vestmintele lor dalbe”, preoții cântă „-n arfe de argint”, iar magul studiază semnele și citește în stele aflând „sâmburul lumii, tot ce-i drept, frumos și bun”. Ca răspuns la rău, la regii criminali și preoțimea desfrânată, magul „a citit semnul întors”, prevestitor al apocalipsei lumii.

După Egiptul antic, descris sub peisaj selenar ca vis al sufletului și glas al trecutului, poetul evocă „miticul Ierusalim”, Libanul, în notă de senzualitate discretă, pe regii Iudeii în frunte cu David care își zdrobește „arfa-i sunătoare” implorând iertarea divină, pe „Solomon, poetul-rege”, a cărui liră psalmodia gândirea și profetiza. Dar cântărețul „își anină arfa lui tremurătoare”, pentru că Iudeea se năruie, aidoma tuturor civilizațiilor panoramate în poem.

Cu versul introductiv „Grecia se naște din întunecata mare”, Eminescu construiește imaginea mitică a unei epoci aurale. În prima parte a episodului, Grecia este evocată ca o epocă de aur, epoca primordială, a zeilor, a lui Joe, a nimfelor, a lui Satyr etc., cu un sentiment de venerație față de clasicitatea îndepărtată. Nu este atât o Grecie a civilizației, cât una a „sălbăticiei olimpice”, cu cuvintele lui George Călinescu. După prezentarea idilică, în imagini strălucitoare, a naturii și mitologiei, Eminescu evocă cultura lumii grecești. Mai întâi imaginea filosofului grec care-și urmează meditația îndurerată, a cugetătorului „palid” cu gândirea „în doliu”. Muncit de îndoieli, el nu mai crede „într-un singur semn” care să concentreze înțelesurile lumii (numărul pitagoreic). Tudor Vianu a dedus că „imaginea eminesciană a filosofului grec este culeasă din epoca presocratică”¹, iar gândirea „în doliu” ar fi atunci gândirea presocratică, punând în felul acesta de acord reflecția poetului cu Schopenhauer și cu contemporanii săi Bruckhardt și Nietzsche care dezvoltă, de asemenea, un pesimism gnoseologic și ontologic, în general, iar în cazul dat, unul presocratic, în special. Arta greacă este reflexul aceluiasi pesimism și al aceleiași suferințe ontologice. „Orbul sculptor” își materializează „gândirea-i temerară” în marmură, după viziunea interioară a operei de artă (*eudon eidos*), amintind de acea „innere Form” preromantică și goetheană, prezentă și la Eminescu. Viziunea interioară este considerată (Erwin Panofski, Tudor Vianu) cea dintâi fază a creației artistice, opusă teoriei artei ca mimesis. Așadar, nu numai miticul poet orb, ci și sculptorul orb modelează opera perfectă după fantezia sa interioară creatoare. Nu o poate vedea aieva, ci ea se revelă lumii exterioare doar ca „durere-ncremenită printre secolii ce trec”. Cugetătorul și sculptorul orb prefigurează o epocă de criză, degingoladă și prăbușire. Cultura greacă prilejuiește poetului meditația asupra labilității lucrurilor omenești. Orfeu, citaredul legendar, devine pentru această epocă de criză a unei civilizații, simbolul durerii universale, cel care-și sfarmă harfa și o aruncă în mare ca semn al prăbușirii unei lumi. Gestul lui Orfeu vestește căderea Greciei. Cântarea lui ar fi fost, după poet, instauratoare de cosmos, în sensul în care poezia și cântecul ar fi dat lumii măsurile și legile.

Episodul Eladei mitice sfârșește într-un acord dramatic. După gestul orfic și evocarea structurii matematic-stabile a universului, Eminescu pune problema unei lumi aflate în destrămare. „Armonia din pleiade” („Dar mai știi?... N-auzim noaptea armonia din pleiade?”) este muzica pitagoreică a sferelor ce exprimă „o durere lungă, vană” și totodată scepticismul poetului care-și pune întrebarea dacă nu cumva lumea „pe nesimțite cade”. *Memento mori*, afirma Tudor Vianu, ca poem al morții succesive a civilizațiilor, îl predispune pe poet la meditația melancolică făcându-l „să asculte cântecul de jale al universului în cădere”² („Poate că în văi de chaos ne-am pierdut de mult... de mult”).

Suntem departe de imaginea winckelmanniană a sufletului grec trăind în armonie cu sine, a unei umanități fericite și senine („edle Einfalt und stille Grösse”), departe de asemeni de Elada lui Schiller și Hölderlin. Imaginea Eladei romantice a lui Eminescu evoluează de la mitica epocă de aur, în care realul și mitologicul nu s-au despărțit, lumea nu s-a desfăcut din

comunitatea cu natura idilică materializată în mituri, la imaginea unei lumi a durerii, aceea a lui Burckhardt și Nietzsche, cum aminteam, minată de pesimismul ontologic, a unei lumi și civilizații în declin.

După un scurt episod roman, urmează partea cea mai întinsă a poemului, episodul Daciei. Romantismul românesc aduce, în interpretarea istoriei, după remarca Ioanei Em. Petrescu, „Idea nouă /.../ a dacismului”, pașoptismul fiind orientat spre o „recuperare a Daciei” și „o reabilitare a spiritualității dacice”³. La Eminescu se întâlnește mitul romantic al Daciei ca paradis pierdut. Acest episod se deosebește de toate celelalte în poem. După Ioana Em. Petrescu, „Fiecare dintre civilizațiile al căror destin e contemplat în poem ia naștere dintr-un element primordial (acvaticul: „apele oceanice” pentru Grecia, apele Nilului și pământul – „pustia” pentru Egipt etc.) și se realizează printr-un efort al spiritului de a modela, după propria imagine, natura /.../, dar, în momentul când Spiritul, atins de îndoială, se înstrăinează de sine, civilizația pe care a întemeiat-o recade în elemente și, anulându-se, redevine natură. Episodul dacic nu respectă însă această schemă generală a ciclurilor istoriei. Dacia nu reprezintă o civilizație întemeiată de spiritul rațional, ci o vârstă a gândirii mitice; Dacia nu are început, nu cunoaște devenirea și pare sortită unei existențe veșnice”⁴. În această interpretare, „Timpul Daciei nu e istoric, ci cosmic”⁵, pentru că Dacia trăiește în „vârsta mitului”, iar moartea ei se datorează unui factor extern: imperiul roman. Eminescu convoacă elementele cosmosului ca să realizeze tabloul admirabil al unei epoci de aur îndepărtate, topos predilect în opera sa.

Acestei vârste a Daciei, aflate „sub semnul gândirii mitice”, îi urmează vârsta următoare „la confluența mitului cu istoria” (Ioana Em. Petrescu). Episodul se încheie cu căderea Daciei, cu blestemul profetic al lui Decebal de pieire a imperiului și cu reflexia poetului privitoare la posteritatea și însemnătatea Romei. Vârstelor aurale le urmează căderea în istorie, ca semn al crizei generalizate, „o criză generală a gândirii înstrăinate”, „Înstrăinarea în istorie” însemnând, în sensul Ioanei Em. Petrescu, „înstrăinarea expiatorie a urmașilor de spiritul vechii Rome”⁶ („E apus de zeitate și-asfințire de idei”).

Istoria panoramată ca succesiune de scene visate amintește de amplul poem dramatic *Tragedia omului* (1861) al scriitorului maghiar Imre Madách (1823-1864). Opera se centrează pe istoria lumii ca vis și vrajă, pe alternanța vis/viață. Lucifer transpune perechea primordială în această stare („Întregul rost al celor viitoare, / În chip de vis cu jocuri și icoane...”) ⁷, poemul construindu-se filmatic prin alternarea de tablouri și imagini. În Tabloul I, *În cer*, Madách închipuie un Dumnezeu setos de slavă și ostil libertății și un Lucifer nesupus, alungat ca spirit al negației, dar care, parte a creației dintâi, primește cei doi pomi din paradis. Lucrurile iau o întorsătură mai dramatică decât la Goethe, aici nu mai este vorba de un pariu, Lucifer fiind privit, în spiritul rebel al romantismului, ca un revoltat ironic și lucid. În Tabloul II, *În paradis*, primii oameni, în armonia vieții originare, nu au consistență la nivelul gândirii. Lucifer, tentatorul, le aduce *gândirea*, cunoașterea, privită dintr-o perspectivă sceptică însă, hamletică („E moartea faptei orice chibzuință”). Tabloul III se petrece *Afară din Paradis*, într-o lume părăsită de divinitate. Stăpân pe propriul destin, deopotrivă materie și spirit, omul e un călător prin timpul veșnic, condamnat la muncă și acțiune. Adam vrea acum să afle înțelesul existenței supuse timpului transformator. Spre a dezlega primilor oameni tainele vieții și istoriei, Lucifer îi cufundă în vis. La Madách, viață înseamnă inutilitatea efortului („zădărnicia întei”), cădere și luptă continuă, deznădejde și speranță. Din acest moment tablourile vor deveni scene visate. Primele trei și ultimul dau cheia întregii opere: trăirea istoriei milenare ca vis, în final ieșirea din vis și înțelesul conferit de autor concepției romantice a istoriei.

Visul nu are în poemul maghiar o semnificație specială, în sensul tradiției romantice a temei, ca la Eminescu, viziunile de vis ale lui Adam rămân, ca la Calderon de la Barca, fără legătură cu ceea ce urmează. Visul inițiază și facilitează procesul cunoașterii. Evenimentele izolate ale istoriei sunt ordonate în cronologie reală, sar cu viziunea lor poetică particulară.

Scenele amintite ni-i prezintă pe „realul” Adam și pe „reala” Evă, restul episoadelor au valoare anticipativă, sunt adică trăite „numai în vis”. Numeroasele anacronisme au o explicație poetică. Există, deci, în ambele poeme, o primă inspirație mitică, să-i zicem, cu scene „reale” bazate pe surse profetic-mitice, canonizate mai târziu, și o a doua, accentuată la Madách și disparentă la Eminescu, bazată pe date, documente și fapte ale istoriei reale a lumii. Adam se transformă în cele 11 vise din tablourile istorice. În vis el a traversat așadar vârstele vieții și istoriei. Ceea ce a visat formează el o realitate de rang superior, un adevăr mai pregnant. Visele nu sunt pentru el minciuni, „șir de visuri ce te mint”, cum spune Eminescu, sau „Die Träume sind Schäume”, cum spune Novalis, ci revelații cu valoare de „decizii existențiale” sau „mod de realizare a libertății”⁸. Relațiile vis/viață, viață/vis converg la romantici, în general, la nivelul conștiinței de sine critice.

Tragedia lui Madách implică „salvarea” personajului în ultima scenă, căruia i se fixează ca datorie să lupte și să creadă, însă acest îndemn nu are un sens activist militant și optimist, ci unul sisific. Așa încât opera unifică un optimism și un pesimism structural.

Ambele poeme nu sunt străine de concepția lui Schopenhauer asupra istoriei: „... istoria, nu numai în forma ei, ci și în însăși materia ei, este o minciună: sub pretextul că ne vorbește despre simpli indivizi și despre fapte izolate, ea pretinde că ne povestește de fiecare dată altceva, în timp ce de la început și până la sfârșit este o repetare a aceluiași drame, cu alte personaje și costume altfel”⁹. Identitatea tuturor evenimentelor istorice se explică la autorul *Lumii ca voință și reprezentare* prin faptul că acestea sunt gândite ca fenomene ale voinței de a trăi și, ca atare, ca izvor al răului în lume. Contaminarea este clară la Eminescu și Madách. La cel din urmă, Adam și Eva reprezintă umanitatea arhetipală cu toate modificările în funcție de epoci, locuri, figuri. Ei au valoare reprezentativă pentru uman ca figuri simbol. Adam este identic cu sine în multiplele sale ipostaze: faraon sau Danton, Sergiol sau studentul din Falanster, pentru că în omul originar al Paradisului se reflectă diferitele mentalități, vârste, atitudini față de viață.

Poem al dispariției succesive a civilizațiilor, *Memento mori* este implicit imaginea nașterii și morții miturilor și credințelor. Mai este totodată o meditație cu privire la înstrăinarea hegeliană a spiritului în istorie. Și în cazul poemului lui Madách s-a vorbit¹⁰ de ideile hegeliene de filosofie a istoriei și de pesimismul vizând fatalismul evident al istoriei. Decepția și negarea de sine a individului nu justifică sustragerea de la responsabilitatea. Personalitatea superioară în istorie apare ca opusă micimii maselor și comandamentelor timpului. Individul singur devine agent provocator în serviciul acelor țeluri pe care masele nu și le vor însuși niciodată, dar rămâne cu sens educativ valoarea lor paradigmatică.

Finalul poemului se constituie într-o meditație eminesciană gravă prin care poetul aduce un elogiu omului și gândirii („Cum în fire-s numai margini, e în om nemărginire. / Cât geniu, câtă putere – într-o mână de pământ”), meditănd schopenhauerian pe tema timpului și ființei. Schopenhauer privea istoria din perspectiva identității oamenilor și evenimentelor, cum am văzut, („în fața noastră nu avem niciodată decât aceeași ființă, identică și imuabilă / care/ trebuie să recunoască fondul identic al tuturor acestor fapte vechi sau moderne /.../ ea trebuie să vadă peste tot aceeași omenire...” (p.252). Sau: „Istoria nu ne arată decât același lucru sub forme diverse”, „devenirea și nașterea sunt pure aparențe”, filosoful afirmând că „numai ideile rămân și că timpul este ideal” (p.251), adică ideile platonice, eterne. Contemplația din perspectiva panoramării istoriei îl va face pe poet să privească lumea și istoria în consecința pesimismului său ontologic structural. În poemul dramatic maghiar, dincolo de relația individ-societate-popor, oscilantă și precară, transpare principiul speranței generat de iubirea umană. Fără iubire și luptă nu există viață și tocmai de aceea Domnul îi dă poruncă omului să lupte și să creadă. Iubirea este alternativa divină la tragedia omului. Afirmând că „însăși lupta-i ținta omenirii” Madách este până la un punct antischopenhauerian. Finalul poemului lui Eminescu imaginează însă „domnia morții” și pieirea vechii lumi, viziunea extincției se asociază cu suite

de veritabile imprecății – „timpul mort” „ce devine veșnicie”. Rezultatul civilizațiilor este neantul. Ca și în filosofia schopenhauerian-romantică a istoriei, istoria lumii este repetarea acelorași fapte și evenimente, încât „Vrei viitorul a-l cunoaște, te întoarce spre trecut”. Ca și la filosoful pesimismului universal, poezia și gândirea sunt „o picătură numai” (subl. M.E.), o clipă de eternitate („Căci eternă-i numai moartea, ce-i viață-i trecător”). Prin poezie și vis, „roata lumii” se întoarce înapoi, trece prin „punctele de solstițiu” ale fiecărei civilizații, evoluând spre timpul echinoxial în care și-a conceput zeii și și-a construit miturile. „Gândirea poate realiza veșnicia fie ca eternă repetiție (timp echinoxial), fie ca timp tragic”¹¹.

1. *Imaginea Greciei antice în Memento mori de Eminescu*, (în) *Studii de literatură universală și comparată*, Ediția a –II-a, revăzută și adăugită, Editura Academiei RPR, /1963/, p. 581. Tudor Vianu a creat un concept de literatură comparată ca disciplină eliberată de fetișismul factologic și de componentele empirice ale pozitivismului. Comparatismul său tipologic sau analogic, independent adică de influențe și contacte, bazat pe stabilirea de alianțe ideologice și paralelisme literare transpune în paradigmatica sa cercetare *Madách și Eminescu*, prezentată mai întâi ca o conferință ținută la Institutul de Literatură al Academiei Maghiare de la Budapesta, în aprilie 1962, și tipărită ulterior în volumul de studii menționat.
2. Ibid., p. 584.
3. Ioana Em. Petrescu, *Eminescu. Modele cosmologice și viziune poetică*, Editura Minerva, București, 1978, p. 142.
4. Ibid., p. 143.
5. Ibid., p. 144.
6. Ibid., p. 149.
7. Avem în vedere ediția Madách Imre, *Tragedia omului*. Traducere de Octavian Goga, Prefață de I. D. Bălan, ELU, București, 1964.
8. Günther Mahal, *Bemerkungen zum „Ungarischen Faust”*. „Die Tragödie des Menschen” von Imre Madách, (în) *Ansichten zu Faust*, Mit einem Geleitwort von Gerhard Storz. Herausgegeben von Günther Mahal, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1973, p. 147.
9. Arthur Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*. Traducere de Emilia Dolcu, Viorel Dumitrașcu, Gheorghe Puiu, vol. III, Editura Moldova, 1995, p. 252. Vom cita în continuare după această ediție.
10. Günther Mahal, op. cit.
11. Ioana Em. Petrescu, op. cit., p. 109.

Om politic Octavian Goga

Prof. univ. dr. Mihai D. Drecin
Universitatea din Oradea

În perspectiva celor 120 de ani de la naștere, Octavian Goga ne apare ca una dintre cele mai complexe personalități ale neamului nostru. Adulat și hulit în timpul vieții, a avut parte de aceeași soartă și după moarte. Întotdeauna, însă, nici cei mai înrâncenați adversari nu au putut să nu-i recunoască merite incontestabile în felul în care a traversat, în modul său propriu, poate cea mai agitată și zbuciumată perioadă din istoria noastră modernă și contemporană. În centrul vieții și luptei sale stă Marea Unire de la 1918 pentru a cărei înfăptuire și, apoi, apărare a luptat. Armele sale au fost scrisul, vorba și exemplul faptei. Poet, prozator, dramaturg, eseist, orator,

conferențiar, ziarist, om politic, teoretician al ideii naționale și conducător al poporului său – a deschis orizonturi în toate direcțiile, a aprofundat probleme și a afirmat idealul național¹.

Este greu a-l prezenta pe omul politic Octavian Goga și într-o carte, darmită într-o comunicare fugară. Încercarea, evident riscantă, este totuși necesară dacă dorim să oferim o încheiere firească sesiunii noastre^x. Pentru că, în fond, este greu de răspuns întrebării dacă în zbuciumul sufletului sensibil de poet își caută originea luptătorul politic sau din sufletul predestinat al omului politic s-a născut poetul? În orice caz, în conștiința vremii sale și a posterității, până în zilele noastre, Octavian Goga a fost și este, în egală măsură, “poetul pătimirii noastre” și “omul politic” subordonat interesului național.

Fără să cădem în capcana determinismului geografic, mai mult lăsându-ne legănați de spațiul mioritic blagian, rădăcinile melancoliei și revoltei din poezia lui Octavian Goga, alături de temperamentul luptătorului politic, le putem găsi în spațiul geografic în care s-a născut și firea oamenilor printre care a copilărit. Născut în comuna Rășinari la poalele Munților Cibinului, care parcă îi ridică aspirațiile spre măreție, află de mic, din vorbele curajoșilor ciobani care traversau munții cu oile în căutare de hrană și piață de desfacere pentru produsele acestora, că dincolo este o altă țară, tot românească, cu alte rânduieli, mai aproape de dorințele românilor. Pe de altă parte, asprimea muntelui i-a fost temperată de blândețea colinelor din satul tatălui său, Crăciunelul de Sus de pe malurile Târnavelor².

Chiar dacă părinții proveneau din ceea ce numim astăzi “elita minoră” a satului românesc, reprezentată prin excelență de preoți și învățători, familia poetului Goga se confrunta cu destule greutate materiale. Un important ajutor pe timpul școlarizării lui Octavian Goga la Liceul maghiar de stat din Sibiu a fost bursa pe care o va primi la “Masa Studenților” finanțată de Banca “Albina”. Între 1895-1896 și 1897-1899 viitorul poet va beneficia zilnic de o masă de prânz, alături de alți elevi români care frecventau liceele și școlile maghiare și săsești din Sibiu. Fără acest ajutor material mulți dintre ei nu s-ar fi putut susține la școli. Trebuie să amintim însă și faptul că pe lângă hrana materială oferită, “Masa Studenților”, prin “Reuniunea femeilor române din Sibiu” care o patrona, se va îngriji de cultivarea sentimentului național și integrarea tinerilor în societatea intelectuală și citadină a vremii. Aici tinerii își întregeau cunoștințele de limbă și istorie națională, învățau cântece patriotice, puteau citi literatura românească a vremii - deziderate greu de atins în liceele neromânești pe care trebuiau să le frecventeze³. Sentimentul național primit și cultivat în familie este dezvoltat și consolidat prin instituțiile culturale românești, familiile elitei economice și politice a românilor din marele oraș.

Pe un asemenea fond clar și trainic apar primele gesturi politice ale tânărului licean Octavian Goga. În 1894, în timpul procesului intentat Memorandiștilor, participă la Sibiu la o manifestare de solidaritate cântând “Deșteaptă-te române”, imnul național al românilor transilvăneni⁴. Câțiva ani mai târziu, în clasa a VIII-a, împreună cu Ioan Lupaș și alți câțiva colegi de la Liceul maghiar de stat din Sibiu, Octavian Goga protestează împotriva modului jignitor în care profesorul de istorie Tompa Árpád prezenta trecutul și prezentul românilor din Transilvania în contextul istoriei Ungariei. O. Goga și colegii lui vor părăsi liceul sibian la mijlocul anului școlar, caz fără precedent în analele acestuia, transferându-se la Liceul românesc din Brașov⁵. Evenimentul a bulversat profund activitatea liceului sibian, societatea sibiană în ansamblul ei, scoțând în evidență nașterea liderului politic Octavian Goga, tânăr cu personalitate capabil a înflăcăra, decide și conduce colegi de generație.

Studiile universitare de la Budapesta și implicarea lui, alături de alți colegi, în editarea revistei “Luceafărul” în primăvara lui 1902 vor însemna o treaptă decisivă în afirmarea sa ca lider al unei noi generații politice. Ascensiunea revistei coincide cu reluarea activismului politic de către Partidul Național Român în 1905. Talentul poetului și ziaristului Octavian Goga va fi pus în slujba acestui obiectiv, cultivat nu numai de “Luceafărul” ci și de alte reviste și ziare ca “Țara noastră” (1907 - 1909-Sibiu)⁶ și “Tribuna” (1901-1912-Arad). Articolele sale criticau politica de maghiarizare a autorităților de la Budapesta, exploatarea economică pe care

evreimea o îndrepta împotriva țărânului român, conservatorismul vechii generații de oameni politici români închistată în interese personale și ideea "pertractărilor" cu Budapesta și Viena. Din această atitudine fermă, pusă în slujba interesului național, derivă numeroasele procese și amenzi în care va fi implicat în anii 1907-1908, arestarea din 1909 și, mai ales, detenția din 1911 la închisoarea din Seghedin. [O. Goga a fost deținutul închisorii din Seghedin în anul 1912 –nota redacției.] Cu un an înainte, la alegerile parlamentare generale din 1910, Octavian Goga candidează ca deputat în circumscripția electorală Chișineu-Criș din comitatul Arad, fiind înfrânt de contracandidatul guvernamental, ajutat prin mijloacele cunoscute: presiune asupra alegătorilor, cumpărarea voturilor etc.

Această fecundă activitate politică îl propulsează pe Octavian Goga ca lider de necontestat al "generației Luceafărului", cunoscută și sub numele de "generația noului activism" sau a "tinerilor oțeliți". Față de precedenta "generație tribunistă" de la 1884, puternic ilustrată de Ioan Slavici, generația lui Octavian Goga face un pas înainte legându-și definitiv viitorul de Regatul României. Caracteristica ei de bază consta în faptul că "trăia numai trupește în cuprinsul statului ungar, sufletește trăia și s-a dezvoltat încă de pe băncile școalei sub influența covârșitoare a curentelor literare, culturale și științifice din România liberă"⁷.

Octavian Goga ia atitudine față de convorbirile din 1910 dintre primul ministru Tisza și Dr. Ioan Mihu, dezvăluind nesinceritatea părții maghiare venită la discuții din teama față de opinia publică europeană și o eventuală strângere mai puternică a legăturilor dintre unii lideri ai P.N.R. și "grupul de la Belvedere" condus de prințul moștenitor Frantz Ferdinand.

În 1913, la reluarea discuțiilor dintre Tisza și P.N.R., Octavian Goga se deplasează la București unde se consultă cu Ionel I.C. Brătianu. Concluzia omului politic transilvănean, exprimată în presa vremii la revenirea din Capitala României, era ca la astfel de acte politice trebuie să participe reprezentanții tuturor românilor, de o parte și de alta a Carpaților, deopotrivă, fiind în joc viitorul întregii națiuni.

Aversiunea lu Goga față de elementele duplicitare, trădătoare din rândurile românilor transilvăneni, rezultă din drama "Domnul Notar", jucată în premieră la 16 II 1914 pe scena Teatrului Național din București. Dacă piesa de teatru, străbătută de un puternic mesaj național, a stârmit un mare entuziasm în România, mesajul ei îi va aduce autorului o nouă condamnare, în contumacie, în Ungaria⁸.

Urmărit și persecutat de organele administrative și polițienești ungare din Transilvania pentru activitatea sa politică, nu o dată Octavian Goga se refugia la București. Discuțiile pe care le avea cu oamenii politici de prim rang ai României în vederea armonizării politicii naționale, prietenii pe care și le-a făcut în mediile politice, culturale, artistice și universitare i-au permis să înțeleagă și să se adapteze perfect unei societăți în așezare democratică, bazată pe o rotativă guvernamentală și de partid care stimula lupta pentru putere și creația politică. Dacă oamenii politici ai P.N.R. din Transilvania se nășteau și mureau în veșnică și demobilizatoare, de multe ori, opoziție politică, care nu cerea altceva decât criticarea regimului, Octavian Goga învață, încă înainte de 1914, cerințele luptei politice de tip vest-european. Aceasta pretindea calități și îndemănare pentru ambele faze ale traseului politic: opoziția - prin excelență critică și asumarea conducerii la vârf care presupunea calități de constructor, alături de tăria de a recunoaște partea bună din activitatea predecesorului și a continua munca acestuia.

Relațiile excelente pe care le avea în lumea politică a Vechiului Regat îi permit lui Octavian Goga să afle din vreme decizia politică din vara lui 1916. Ca urmare, trece din timp în România participând la uriașa rezistență națională împotriva invadatorilor străini, la apărarea statului național restrâns în limitele Moldovei, prin înrolarea ca voluntar în Regimentul 80 infanterie și editarea la Iași, la 2 februarie 1917, a ziarului "România"- organ al apărării naționale. Ziarul va fi răspândit în rândurile soldaților de pe front și afirma credința în victoria finală. Octavian Goga nu va dispera nici în grelele momente de după semnarea Păcii de la Buftea de către primul ministru Alexandru Marghiloman, în mai 1918, neratificată de

Parlamentul și Casa Regală de la Iași. Refugiat la Odesa și Chișinău va negocia cu autoritățile rusești repatrierea prizonierilor români din Transilvania în vederea organizării lor în unități militare care să întărească efectivele armatei române. Mai apoi, trecând prin Rusia ajunge la Paris unde, împreună cu Vasile Lucaciu, Take Ionescu și alți patrioți români aflați în Franța, pun bazele "Consiliului Național Român"⁹.

Correspondența purtată în 1917-1918 cu soția sa Hortensia Cosma, aflată cu familia în Italia, scoate în evidență marele efort fizic și intelectual depus de poet în vederea creării unei imagini veridice a României la Paris, între reprezentanții Marilor Puteri Aliate, în legătură cu drepturile noastre istorice asupra unor mari provincii românești aflate sub jug străin, în perspectiva făuririi statului național român¹⁰.

Octavian Goga revine în țară după făurirea României Mari cu conștiința că și-a făcut datoria față de neam. Urmează o nouă etapă în tumultoasa sa viață, în care politica are ponderea principală, talentul poetic trecând pe plan secundar, fiind chiar sacrificat pe altarul politicii naționale.

De la început se angajează în lupta pentru consolidarea României Mari printr-o colaborare pe care o vedea firească și necesară cu oameni politici de la București. Va respinge regionalismul practicat de gruparea Iuliu Maniu din conducerea P.N.R. În politica regională cu tentă izolaționistă a unor lideri politici români, Goga vedea o consecință a diferențelor spirituale dintre români, care au al bază ravagiile morale operate de stăpânirile străine asupra lor. În cazul Transilvaniei, politica regională, autonomistă a P.N.R. din anii 1919-1926 o vede ca efect al "psihologiei acestei mixturi intelectuale care este născută din încrucișarea cu cultura maghiară. Sunt necazurile trecute care ne urmăresc încă, este Budapesta care se răzbună"¹¹.

Ca atare îl întâlnim Ministru al Cultelor și Instrucțiunii Publice în guvernul de uniune națională condus de Alexandru Vaida-Voevod între 1-16 decembrie 1919, după care părăsește P.N.R. și se atașează Partidului Poporului, fondat și condus de generalul Alexandru Averescu. În cele două guverne averescane (martie 1920-decembrie 1921 și martie 1926-iunie 1927) ocupă funcțiile de Ministru al Cultelor și Artelor, respectiv al Internelor¹².

Procesul de uzură treptată pe care-l suferă Partidul Poporului, practic dispărut de pe scena politică românească după 1927, agravarea greutăților economice din țară odată cu declanșarea crizei economiei din 1929, ofensiva "streinismului" după 1930 odată cu revenirea prințului Carol în țară și proclamarea lui ca rege – resuscită naționalismul tradițional în sufletul poetului și omului politic Octavian Goga. În 1932 el va pune bazele Partidului Național Agrar. Acesta trebuia să fie o alternativă la P.N.Ț. care se compromisese la guvernare acceptând controlul experților străini, sacrificând interesele naționale.

Afirmarea fascismului în Europa odată cu venirea lui Hitler la putere în Germania, pericolul revizionismului care amenință România, îl fac pe Octavian Goga să gândească noi soluții pentru salvarea integrității țării. "Nu cunoștea în fond nici fascismul și nici nazismul; nu știa ce legături existau între aceste curente și ideea națională; confunda-credem-naționalul cu extremismul național, cu supralicitarea naționalului, cu naționalismul și șovinismul propagat de către Hitler și Mussolini! Se mișca în haos. Era extaziat de Mussolini și Hitler și de aceea ce culesese ca impresii din Germania, dar nu știa cum trebuia să evolueze România! Vedea doar ceva ce nu este bine, ce nu era în interesul poporului român, dar nu descoperise cu ce trebuia înlocuit răul. Democrația o vedea doar prin excrescențele ei.... El nu era împotriva democrației, ci pentru autoritate, pentru un stat autoritar, dar nu înțelegea că și democrația poate produce autoritate"¹³. În acest context Octavian Goga fuzionează în 1935 cu gruparea extremistă a lui A.C. Cuza, înființând Partidul Național Creștin. Peste câțiva ani, din aceleași motive ale necesității consolidării autorității statului, acceptă funcția de prim-ministru pentru 44 de zile (29 decembrie 1937-10 februarie 1938). Nu bănuia că guvernul său încheia epoca democrației parlamentare și deschidea drumul regimurilor autoritariste carlist și antonescian.

Dezamăgit de tratamentul la care îl va supune regele Carol II va muri, prea repede, la 7 mai 1938, la Ciucea. După unii cercetători, O. Goga a ieșit din scena politică înainte de vreme, după alții exact la timp, pentru a nu trăi drama națională din vara anului 1940.

Viața lui Octavian Goga, urmărită cu atenție și înțelegere, ne poate oferi astăzi și pentru mâine câteva învățăminte, atât pentru cetățeanul de rând cât, mai ales, pentru omul politic.

Apărarea intereselor naționale trebuie avute în atenție permanentă. Orice politică regionalistă în România este un atentat la adresa națiunii române, o mostră de suficiență intelectuală, imbecilitate politică și trădare națională. Ralierea țării la politica de moment a marilor puteri trebuie să se facă cu luciditate, fără licitarea celui puternic, fără căderea în extaz. Trebuie obținute garanții clare și sigure, ocrotitoare ale demnității și liniștei publice. În sfârșit, selecția valorilor trebuie să funcționeze permanent, pentru a promova competența și moralitatea, a bloca drumul mediocrității spre putere și decizie.

Note

1. Horia Teculescu, *Octavian Goga, homme politique*, în "Revue de Transylvanie", tome IV, nr.3-4, Cluj, 1938, p. 194-209.

*. Sesiunea științifică "120 de ani de la nașterea lui Octavian Goga", Oradea, 16 mai 2001, organizată la sediul Alianței Naționale (P.U.N.R.-P.N.R.).

2. Ibidem, p. 195-196.

3. Mihai D. Drecin, *Banca "Albina" din Sibiu - instituție națională a românilor transilvăneni (1871-1918)*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1982, p. 168.

4. Horia Teculescu, *op. cit.*, p. 196.

5. Onisifor Ghibu, *Pe baricadele vieții. Anii mei de învățătură*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1981, p. 91-92.

6. Vezi Mircea Popa, Valentin Tașcu, *Istoria presei literare românești din Transilvania*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1980, p. 162-168, 179-182; Octavian Goga, *Precursorii*, Ed. Minerva, București, 1989, p. 14-24.

7. Ioan Lupaș, *Trei generațiuni în politica românească din Ardeal*, București, 1926, p. 9.

8. Horia Teculescu, *op. cit.*, p. 197-198.

9. Ștefan Pascu, *Marea Adunare Națională de la Alba Iulia*, Cluj, 1968, p. 311-312.

10. Biblioteca Academiei Române, București, Secția manuscrise, Fond: Octavia Goga, S 11 (1-125)

11. Horia Teculescu, *op. cit.*, p. 202.

12. Stelian Neagoe, *Istoria guvernelor României de la începuturi - 1859 până în zilele noastre - 1995*, Ed. Machiavelli, București, 1995, p. 84-85, 90.

13. Mihai Fătu, *Cu pumnii strinși*, Ed. Globus, București, 1993, p. 227.

Contribuții cu privire la studiile lui Octavian Goga urmate la Budapesta

Eugen Glück

Viața și activitatea lui Octavian Goga a constituit subiectul unui mare număr de studii și articole realizate atât în timpul vieții lui, dar mai ales după decesul său. Lucrările amintite s-au bazat de regulă pe valorificarea directă sau indirectă a unor izvoare documentare. Ele urmăreau

clarificarea realizărilor lui în domeniul poetic cât și de traducător în limba română a unor opere valoroase. Nu pot fi neglijate nici eforturile lui în vederea promovării vieții literare. Părerii divergente interpretează datele privind prezența lui în viața politică atât înainte de istoricul an 1918, cât și după schimbările fundamentale intervenite în urma sfârșitului primului război mondial.

După cum să știe, Octavian Goga a ajuns, după obținerea bacalaureatului, student al Universității “Pázmány Péter” din Budapesta. În acest sens, a beneficiat de un sprijin eficace, în primul rând de o bursă a fundației creată din lăsamîntul Emanuil Gozdsu. În anii 1900-1904 a fost student ordinar, timp de opt semestre auditor al Facultății de Filozofie, pregătindu-se în domeniul limbii latine și a istoriei.¹

Colaboratorul lui apropiat, Octavian Tăslăuanu s-a străduit să identifice și apoi să publice documentele referitoare la amintitele studii, reușind în mare parte. Din aceste documente putem afla că a fost înscris în total la 119 cursuri și a luat 14 examene și colocvii. În general a obținut calificative foarte bune, ceea ce era indispensabil pentru reînnoirea anuală și plata continuă a bursei. Din cele de mai sus reiese că Octavian Goga nu s-a mulțumit cu cursurile obligatorii în domeniul limbii latine și istorie, ci a folosit o mare parte a timpului său disponibil pentru studii mai largi, respectiv audierea unor cursuri facultative.²

Octavian Tăslăuanu a menționat în publicația sa că Octavian Goga în anul 1903, s-a prezentat spre a susține așa zisul “examen fundamental”, reușind să-l și treacă. Această realizare era neapărat necesară pentru atribuirea diplomei de profesor gimnazial. Acest document însă nu a mai fost publicat și chiar datele menționate în contextul examenului fundamental au fost definite în mod eronat.

Spre norocul cercetărilor privind viața și activitatea lui Octavian Goga s-au putut identifica documentele amintite, ele scăpînd din incendiul ce a dus în noiembrie 1956 la distrugerea celei mai mari părți a arhivei universității din Budapesta. În acest fel, dispunem atât de procesul-verbal original, cât și de înregistrarea rezultatului.³ Din aceste documente se poate stabili că examenul fundamental a avut loc în ziua de 30 aprilie 1903.

Potrivit regulamentului în vigoare candidatul era obligat să-și dovedească pregătirea pe lângă materiile principale și din limba și literatura maghiară precum și din limba germană. Președintele comisiei de examen a fost profesorul Bartal Antal, o personalitate de mare prestigiu, care încă din anul 1868 a fost profesorul titular al limbii latine la universitate.

Este adevărat că datorită vârstei lui patriarhale s-a retras în 1890, dar continua de cele mai multe ori să ocupe fotoliul prezidențial la cele mai importante examene în care figura și latina. De altfel, și ceilalți membri ai comisiei au fost personalități de seamă. La limba și literatura maghiară a figurat profesorul Négyesi László, la istorie Ballagi Aladár, iar la limba germană a examinat Pech Gedeon.

Potrivit procesului-verbal întocmit cu ocazia examenului se precizează că Octavian Goga a depus lucrarea scrisă din domeniul literaturii maghiare. După audierea răspunsurilor președintele a însumat rezultatul pozitiv și satisfăcător la limba germană, ce a fost notat separat.

1. Domokos Sámuel: Octavian Goga. Anii studenție. București, 1978, p.161

2. Octavian C. Tăslăuanu: Octavian Goga. Amintiri și contribuții la istoricul revistei “Luceafărul”, partea I. Epoca budapestană. București, 1939. p. 80-81, 85-86.

3. Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltára, Budapest, 14/b – 10 k, 2126.

E. Lovinescu: A modern román civilizáció története (részlet)

A irodalomkritikus és esszéíró Eugen Lovinescu a két világháború közötti román szellemi élet egyik legeredetibb alakja. Amikor a román értelmiség legjava, élén Mircéa Eliadéval az

ortodoxizmus és a sajátos nemzeti jegyek meghatározásán fáradoznak, E. Lovinescu a román civilizációt ért hatásokat és azok fontosságát vizsgálja. A szinkronizmus gondolatát tovább fejlesztve jutott le Gabriel de Tarde, francia szociológus által 1890-ben körvonalazott utánzáselméletéhez. Lovinescu szerint a román civilizáció az európai modellek "lázás és teljes utánzása" révén jött létre. Élesen támadta Garabet Ibrăileanu "kritikai szellem"-elméletét, ugyanis a moldvai szellem, mint Lovinescu állítja, csupán túlzott tradicionalizmusával tudott szembeszegülni az egyre erősödő nyugati hatásoknak, és nem valamiféle tudatos eszmerendszer révén. Érthető tehát, hogy az 1924-ben és 1925-ben megjelent *A modern román civilizáció története* című háromkötetes munka hatalmas vitát váltott ki. A román jobboldal nem nézte jó szemmel Lovinescu elméletét (egyes vasgárdisták falhoz akarták állítani), de a kommunista fordulat után sem volt szabad idézni Lovinescu gondolatait. A könyvet 1972-ben sikerült újra kiadni Romániában, de a cenzúra megcsonkította. Az 1980-as évek elejétől a diktátor kultúrtribékjei frontális támadást indítottak ellene. Corneliu Vadim Tudor külön cikksorozatban bizonygatta Lovinescu utánzás-elméletének tarthatatlanságát. Ma is vannak, akik fanyalognak a könyvtől. Ha valaki viszont meg akarja érteni a román kultúra és civilizáció kialakulásának történetét, annak többek között, ismernie kell ezt a munkát. Lovinescu műve 1997-ben ismét napvilágot látott Z. Ornea szöveggondozásában. Magyar fordítása ez év őszén kerül a könyvesboltokba a budapesti Palamart Kiadó jóvoltából.

Farkas Jenő

ELŐSZÓ

Ez az inkább szociológiai, mint történeti munka a következő címet kívánná, ha nem volna igen hosszú: "A XIX. századi román civilizáció kialakulásának folyamata". Minthogy a "Műbírálataim" című sorozatban kerül kiadásra, a munkát a következő három önálló kötetre kellett osztanom:

1. *A forradalmi erők;*
2. *A reakciós erők;*
3. *A román civilizáció kialakulásának törvényei.*

Mindhármat még ebben az évben kiadjuk.

E. L.

1924. szeptember

„...amerre
századunk szele fúj“

Costache CONACHI kancellár

I

1. A román nép kialakulására ható keleti befolyások. 2. Az ortodoxizmus, mint a keletiesedés alapelve. 3. Csaadajev és Szolovjov nézetei. 4. Az ortodoxizmus, mint kozmopolita kulturális tényező és, mint a művészetek ellensége. 5. A román kultúra előrehaladása a Nyugattal való érintkezés eredménye; a XV. századi huszita hatás. 6. A XVI. századi kálvinista hatás. 7. A XVII. században a lengyel kultúra hatására fejlődésnek indul a moldvai történetírás. 8. Nyugati hatás a latinista áramlat formájában a XVIII. században. 9. E munka tárgya: a modern román civilizáció a nyugati hatások alkotása.

1. A román nép etnikai összetétele és földrajzi elhelyezkedése szerint is két világ határán:

Kelet és Nyugat között található. Nincsenek persze tiszta fajok, hanem csak történetileg kialakultak; ezek inkább valamilyen közös eszmeiséget fejeznek ki, mintsem valamilyen változatlan vérségi kapcsolatot. „*Das Deuschtum* – mondja Paul de Lagarde – *liegt nicht im Geblüte, sondern im Gemüte*“ [A németiség nem vérben, hanem szellemében létezik], s maga a latinság nem jelent szomatikus formulát, hanem mentális alakzatot; bármilyen vér keveredett is a fajunkba a latin gondolkodásmód alakította ki jellegzetes formában és végérvényesen. Ha a tragikus történelmi körülmények nem kötöttek volna bennünket hosszú időre a keleti élet morális légköréhez – az életerős illír–trák testben római lélekkel –, mi is, akárcsak a többi latin nép, már kezdetben a nyugati civilizáció hatókörébe léphettünk volna. A történelmi viszonyok azonban keletiesítettek bennünket; a Dunától délre élő szlávoktól kaptuk a bizánci civilizáció spirituális formáit; aztán már a XV. századtól kezdődően, kiváltképpen a vezető rétegek, tuncaságra készítő török hatás alá kerültek, kezdve a salavárik, köntösök és kalpagok¹ nőies viseletétől egészen valami fatalista, tétlen életfelfogásig, amelynek következményei még mindig láthatók a néplelekben;² végül megismertük a fanarióta rendszer erkölcsi romlását, bűneit és korrupcióját; a vezető osztályoknak pedig honpolgári tudatuk és hazafias érzületük kialakításához még a múlt század küszöbén is a három szomszédos birodalom bomlasztó hatását kellett elviselniük.

2. A keletiesedés leghatékonyabb kovása azonban az ortodoxia volt. Azon időszakban, amikor a népeket inkább vallásilag mint fajilag különböztették meg egymástól, az ortodoxia abba a veszélybe sodort bennünket, hogy beolvadunk a déli, majd a keleti szlávok nagy tömegébe. A kereszt mögött – mondotta Cervantes – az ördög rejtetik; a bizánci kereszt mögött az orosz. Amikor lelkileg olyan obskurantista valláshoz kötött bennünket, amely rituálékba és a formalizmusba dermedt³, az ortodoxia idegen szertartási nyelvet és ábécét erőltetett reánk (latin gondolat cikornyás ósláv írásjelekben kifejezve!), anélkül hogy hozzásegített volna bennünket nemzeti kultúránk és művészetünk megeremtéséhez.

3. Mivel egyelőre csak társadalmi kérdésekkel foglalkozunk, itt csupán futólag érintjük az ortodoxia problémáját. Csak annyit említnék meg, hogy nemcsak nálunk vetődött fel ugyanilyen értelemben, hanem másutt is. Manapság sem érdektelen elolvasni Csaadajev filozófus száz évvel ezelőtt írott sorait az orosz nép helyzetéről saját vallásának kereteiben. Miután megállapítja, hogy „az oroszok az emberi nem egyetlen nagy családjához sem tartoznak, nem tartoznak sem a Nyugathoz, sem a Kelethez. Mivel az időn kívül helyezkednek el, az egyetemes kultúra nem jutott el hozzájuk“ – Csaadajev tüzetesen vizsgálja ennek a miénkhez hasonló történelmi tragédiának az okait: „Miközben Észak népeinek barbársága és a vallás magas eszmeisége közötti harcból kiemelkedett a modern civilizáció építménye, ugyan mit tettünk mi? Gyászos sorsunkba beletörődve a hitvány Bizánc felé fordultunk, a népek mélyeséges megvetésének céltáblájához, hogy ott keressük azt az erkölcsi kódexet, amely neveltetésünk szabályozására volt hivatott.“ Mivelhogy kiszakítottak bennünket a katolicizmus kebeléből, amelyben végbement a modern civilizációs folyamat, ebből következett elidegenedésünk az európai kultúra második mozgalmától is, amelyet a Reneszánsz képviselt: „A pogány civilizáció felé fordulva a keresztény világ fellelte benne a számára még hiányzó szépet. Hozzánk, akik bezárkóztunk eretnkségünkbe, semmi sem jutott el abból, ami Európában végbement. Nekünk semmi szerepünk sem volt a világ dolgaiban ... Miközben a világ alapjaiban épült újjá, nálunk semmit sem épült; továbbra is nádfedeles fakunyhóinkba húzódtunk. Az emberi nem sorsa nem érettünk teljesült be.“

Majd sorait ezzel a megállapítással zárva: „Keresztény létünkre, a kereszténység gyümölcse nem a mi számunkra érett be“ – Csaadajev gondolata egybevág Eminescu kijelentésével, nevezetesen: „Mindazok a népek, amelyeknek manapság magas civilizációjuk van, ha nem is katolikusok, legalábbis hosszú ideig azok voltak.“

Az ortodoxizmus mint civilizációs tényező felületes voltának jellemzésére még idézzük itt Vlagyimir Szolovjov orosz filozófus apológiáját, amelyet egy nemzeti legendából merített.⁴

Szent Miklós és Szent Kasszián akiket a mennyországból a földre küldtek, találkoztak egy szegény paraszttal, aki hasztalan erőlködött, hogy kihúzassa az út sarából szénával megrakott szekerét.

– Gyere, segítsünk ennek a szegény embernek – mondta Szent Miklós.

– Ments Isten! – válaszolta Kasszián. – Nem akarom bemocskolni a köntösömet.

– Akkor hát várj meg, vagy inkább folytasd utadat – mondta Szent Miklós.

És aztán, mit sem törődve a sárral, derekasan megsegítette a parasztot, hogy kihúzza szénásszekerét. Miután ezzel végzett és utolérte társát, sárosan, cafatokban lógott róla a köntöse. Amikor a menny kapujában Szent Péter ilyen állapotban látta, csodálkozva kérdezte tőle:

– Hogyan kerültél ilyen siralmas helyzetbe? Szent Miklós elmesélte, mi történt vele.

– Hát te nem voltál ott? – kérdezte Szent Péter Szent Kassziántól.

– Dehogynem, csak nem szoktam beleütni az orrom mások dolgába, meg aztán a köntösömet sem akartam bemocskolni.

– Hát igen! – válaszolta Szent Péter. – Mivel nem féltél bemocskolni magadat, amikor felebarátodon segítettél, tudd meg, Szent Miklós, hogy minden esztendőben kétszer tartanak ünnepet a neved tiszteletére, és utánam téged tekint a legnagyobb szentnek Szent Oroszország minden parasztja. Te pedig, Kasszián, érd be azzal, hogy nem mocskolódt be a köntösöd. A te napod majd csak minden szököésre esik: négyévenként egyszer”.⁵

Hozzáfűzve még, hogy „a keleti ember imádkozik, a nyugati pedig imádkozik és dolgozik“, Szolovjov így zárja sorait: „Jézus Krisztus nem csak azért alapította az egyházat, hogy az eget vizslassuk, hanem azért is, hogy a földön dolgozzunk és harcoljunk a poklok kapui ellen. Nem a pusztába küldte apostolait, hanem a világba, hogy meghódítsák és alá vessék ama Birodalomnak, amelyik nem evilágból való, s arra buzdította őket: ne legyenek csupán tiszták, mint a galambok, hanem ravaszok is, miként a kígyók.”⁶

4. Nem feledkezünk meg természetesen a kolostorok jelentőségéről, amelyek a fejedelmek korának kulturális fényforrásai voltak;⁷ ez a viszonylagos vallási kultúra azonban nyelvében idegen irányzatát tekintve pedig kozmopolita volt; semmi román jellegű sem került ki első szent hajlékaink árnyékából és csendjéből. A kultúra viszont csak nemzeti jellege által hasznosul. Míg Nyugaton a katolicizmus – a szabad gondolkodás ellen folytatta harca ellenére – jelentős kulturális tényezőnek bizonyult és a művészet minden ágában a kor szelleméhez tudott igazodni, hozzásegítve a festészetet, a szobrászatot, az építőművészetet, hogy eljusson a művészi kifejezés legmagasabb formáihoz, Keleten az ortodoxizmus ósláv vallásos szövegek másolására korlátozta kulturális tevékenységét, a festészetben a bizánci sematizmus követésére, a szobrászatot az ajtó- és ablakkeretek stilizált díszítésére kárhóztatta, a zenét görög–török rituáléba és nazális dallamvonalba szorította, és csak az egyházi építkezésben engedett meg fejlődést a bizánci stílus és bizonyos nyugati újítások összevonása révén.⁸

Abban a korszakban tehát, amikor az egyház a civilizáció fejlődésének egyetlen közege volt, az ortodoxizmus kulturális tevékenységét tehát nem lehet kielégítőnek tekinteni.

Ha sikerrel jártak volna a katolicizmus – különben állhatatos – próbálkozásai, másként alakult volna mépünk sorsa: a latin kultúra kisugárzása évszázadokkal előbb kapcsolta volna a nyugati élet folyamatába, és kiragadta volna, – ha nem is politikai tekintetben, de legalább lelkiileg, – az erkölcsi bomlás közegeiből, amelyet a tradicionalisták a román kultúra és lélek kialakulásának természetes közegeként szokták feltüntetni előttünk.

5. A kolostori kultúra minőségi elégtelensége – kiváltképpen nemzeti viszonylatban – annál inkább szembetűnő, mivel megállapíthatjuk, hogy bármely kulturális haladás alapján jelen van valamilyen nyugati hatás megtermékenyítő princípiuma.

A X. századtól fogva – vagyis a bolgár egyház megszilárdulásától kezdve – az ortodoxizmus a szláv szellemiséghez láncolt bennünket; Brâncoveanutól és Dimitrie

Cantemirtől egészen Tudor Vladimirescuig, azaz több mint másfél évszázadon át a román kultúra felső szintje görög volt. Miután a vallási propaganda központjaivá váltak, a mi kolostoraink felkarolták az egész ortodoxizmust, mindenfajta nemzeti megfontolás nélkül. Ilyen kedvezőtlen körülmények között a román kulturális tevékenységet csak kívülről érthette ösztönző hatás.

A katolicizmus, mint mondtuk, már korán a latin kultúra hatáskörébe vezetett volna, tehát a csaknem egyetemes élet ritmusába; a reformáció propagandája viszont a nemzeti princípium viszonylagos felülkerekedését jelentette. A Róma elleni zendülés szelleme már a IX. században megnyilatkozott Erigena Scotus révén; a XI. században pedig Abaelardus révén; Wyclif Bibliája népi nyelven már a XIV. században közkézen forgott Angliában.⁹ A hitújítás különösen Csehországban terjedt. Az Újszövetséget már a XIII. században lefordították cseh nyelvre, a XV. század elején pedig Husz kiadta a teljes Biblia revideált szövegét. E mozgalomnak köszönhetően a magyaroknak is volt Szentírásuk nemzeti nyelven, ugyancsak a XV. században,¹⁰ Pécsy Tamás és Újlaki Bálint 1426-ban átdolgozta az Újszövetség első fordítását. A huszita hatás hozzánk is eljutott, Máramaros vagy a szomszédos Erdély valamelyik rejtett zugába; tevékenységének köszönhetően vannak fordításaink egy falusi pap tollából: a Zsoltárok könyve (*Psaltirea*),¹¹ a Biblia (*Biblia*) [Valószínűleg a szászvárosira gondol; ez a *Palia de la Orăștie* – Mózes 1-2. könyvét tartalmazza. – Ilyen zárójelben fordítói jegyzetek, majd bibliográfiai adalékok olvashatók.], Evangélium (*Evangelhia*), de nem a magyarázatuk, az Apostolok cselekedetei (*Faptele apostolilor*),¹² amelyek igen értékes munkák nyelvünk fejlődése szempontjából, nemzeti művelődési jelentőségük pedig jelentősen felülmúlja a fejedelemségek kolostorainak tevékenységét.

A fordítások, úgy tűnik, folytatódtak és sokasodtak még a huszita mozgalom gyors megszűnése után is, a napjainkig fennmaradt másolatok ugyanis mind a XVI. századból valók. „Ha megőriztek is néhányat belőlük némelyik moldvai monostorban – írja Sextil Pușcariu –, titokban tartották őket, mert a fejedelemségekben az egyház, a szlavizmus és a tudós teológusok befolyása alatt, nem tűrhetett meg románul írt egyházi könyveket, mivel kánonellenesnek vélték, az erdélyi huszitákat pedig holmi eretneknek tekintették.”¹³

6. A huszitizmus adta tehát nekünk az első román nyelvű egyházi fordításokat; a kálvinista [! Helyesen: lutheránus] hatás adta majd később az első román nyelvű nyomtatványokat. Az erdélyi szászok prozelitizmusának köszönhetjük – akik az új hitre akarták áttéríteni a románokat – az 1541. évi Katekizmust (*Catehismul din 1541*) – a nagyszebeni Katekizmust, amelyet német nyelvből fordítottak és ami csak egy XVII. századi másolatban maradt fenn a Sturdza-kódexben (*Codicele Sturdzan*), aztán Coresi diakónus nevéhez fűződik román nyomtatványok rendszeres terjesztése, akár reformációs propagandacéllal (mint például „Az Evangéliumok magyarázata” – *Tâlcuț Evangelhilor*), akár – többnyire – kulturális célból vagy csupán kereskedelmi érdekből, mivel kezdett kialakulni az érdeklődés a románul írt könyvek iránt;¹⁴ jellemző azonban, hogy a kezdeményezés a brassói szászoktól indult, jelentősége pedig abban áll, hogy ezek a román tolmácsolások rakták le irodalmi nyelvünk alapjait.

7. A nyugati hatásnak köszönhetjük nem csupán az első román fordításokat és nyomtatványokat és így tehát irodalmi nyelvünk kialakulását is, hanem ennek köszönhetjük a nemzeti történetírást és az igazi román irodalom megteremtését is. Moldvának Lengyelországgal kialakult kulturális kapcsolata, a bojárfiak lengyelországi utazásai, vagy éppen a bujdosásba kényszerült bojárok tartózkodása lengyel földön felmérhetetlen hatással volt a román nyelvre, kultúrára, sőt magára a nemzettudatra is. Grigore Ureche és kompilátora, Simion Dascălul, aztán Miron és Neculai Costin, Ion Neculce, majd később Dimitrie Cantemir feltűnésével – közülük néhányak lengyelországi iskolákba jártak, majd nem mindannyian ismerték a latin nyelvet, tudatában voltak római származásuknak és büszkéik is voltak rá, néhányan tudós férfiak, mások pedig jelentős irodalmi tehetségek voltak – a XVII. századi és a XVIII. század eleji Moldva, a katolikus Lengyelországból hozzánk átszűrődő nyugati kultúra hatására,

nemcsak a magasabb rendű kultúrának, hanem a román nyelv terjedésének is a kiinduló pontja lett a szláv és a görög ortodoxizmus sötéttségében. A lengyel hatás ugyanis nem korlátozódott csupán a nemzeti történetírás megteremtésére, hanem elősegítette a román nyelv terjedését az állami élet szervezetében is. „A XVI. századi lengyel kultúra egyik irányzata a népnyelv széles elterjedéséhez vezetett az állami életben, mint Iorga írja; az erdélyi magyarok is ugyanilyen hatás alatt álltak. Így aztán, a szomszédok utánzása révén, a bujdosó kényszerhelyzetében, amikor nem volt kéznél szláv íródeák és gyakran tolmács sem, a moldvai országnagyok és bojárok között elterjedt az az üdvös gyakorlat, hogy románul írjanak. Egyelőre egymásnak, de aztán a Fejedelmi kancelláriának is.”¹⁵

8. Szinte szükségtelen emlitenünk, hogy kulturális szempontból a XVIII. századot az erdélyi románok egy részének a latin egyházzal kötött uniója határozza meg. Bármennyire csalókanak bizonyult is a hozzá fűzött minden politikai remény és bármilyen diplomáciai játszmát folytatott is Ausztria Erdélyben, az unió egész kérdéskörét kulturális jelentősége uralja: azáltal hogy kapcsolatba kerültünk nemzetünknek az eredetével, Rómával, hogy nemzettudatunk erősödött. A „nemzeti eszme három lovagja”¹⁶ – Samuel Micu, Gheorghe Șincai és Petru Maior – a fajuk védelmében írt számos történeti és nyelvészeti munkára fordította minden erejét. A latin betűs írással együtt ők vezették be a kizárólagos latin eredet elvét is. Az Örök Város víziójából indult ki tehát a latinista irányzat, amely megtermékenyítette a tudományt és főként a román nemzettudatot, ahogyan Asachi és Lazăr is, Róma és Bécs iskoláiból tért haza, hogy előkészítse a fejedelemségekben a románok lelkét a XIX. század nagy változásaira.

9. A Nyugattal való eddigi érintkezés csak futólagos és közvetett volt: a husziták révén, a kálvinista szászok [! : lutheránus szászok] révén, azaz a vallási propaganda útján, a lengyelek révén, azaz kulturális úton, és végül Róma révén, vagyis vallási és kulturális úton is. A drinápolyi békeszerződést (1829) követően, a román ifjak külföldre áramlása, különösen Párizsba járása révén a XIX. század közvetlen és megtermékenyítő kapcsolatba hozott bennünket főként a francia forradalom társadalmi ideológiájával; a korabeli élet kölcsönös kulturális és gazdasági összefüggései folytán hirtelen kiszakadtunk a Kelet kulturális formáinak rabságából, hogy belépjünk a Nyugat anyagi és erkölcsi életének körforgásába. Ennek segítségével teremtettük meg nemzeti egységünket egy nyugati műveltségű állam formájában.

A Nyugat megítélésében, ami az új román lélek kialakulásának igazi közege, a faji és a gondolkodásmód azonossága révén – nem csatlakozhatunk a tradicionalista történészekhez, akik azt állítják, hogy [a Nyugatot] „bármennyire szeretnénk is merész és gazdag kultúrája miatt, a mi életünk és őseink élete Kelethez köt bennünket. Ide köt minden gyökerünk, minden érdemünk. Rendeltetésünket is ezek szabták meg, korukban és méreteiben tagadhatatlanul megelőzve a Nyugatot,”¹⁷ a Kelet kétségkívül erőt jelentett a múltban, ma viszont már nem.

Az ősök élete, amely a Kelet sajátos formái között formálódott, nemcsak a tudományos kutatásnak, hanem múltra visszatekintő kultuszának is tárgyát képezheti. A kegyeletnek azonban időkorlátot kell szabni; semmilyen címmel sem jogosult arra, hogy elapassza a korszak eleven forrásait és ránk erőltesse a jövőendő útjait. Vannak, akik a fától nem látják az erdőt, a túlságos gazdagság – mondja Shakespeare¹⁸ – gyakorta szegénységgé válik. A kínaiak 78 931 kötetes enciklopédiába gyűjtött ismeretanyaga mégsem vált tudománnyá, hanem pusztán ismerethalmaz maradt.¹⁹ A haszontalan részletek iránti szenvedély csak historizmushoz vezet, tehát oda, hogy fővonalak elmosódnak a végtelenül elaprózott tények tömegében.

Egy faj története a sajátos néplélek meghatározására tett vég nélküli erőfeszítések históriája,²⁰ de sajátos lelkületünk meghatározásában mi nemcsak hogy nem jutottunk el erőfeszítéseink végére, hanem éppen csak beléptünk a nemzetté válás igazi szakaszába. Szeretjük őseinket, de szeretjük dédunokáinkat is; nem vagyunk csupán a múltba vesző nemzedékek hosszú sorának utolsó pontja, hanem a jövőendő nemzedékek kiindulópontja is; nem vagyunk csupán századok terhét vállukon hordozó dédunokák, hanem a későbbi

dédunokák virtuális ősei is; a jövőre iránti kötelességünk fölülmúlja a múlttal szembenit. Történelmileg tehát a Kelethez kötődünk; ám nem szabhatja meg lelki életünk jelenlegi feltételeit is. Ha már nem segít bennünket szellemi fejlődésünkben, ugyan miért hivatkoznánk a mai döntéseinkre? Bomlasztó hatásával szemben a XIX. század jótékony forradalomnak tekinthető. Természetesen enntartásokkal élünk vele szemben is, mint ahogy általában fenntartással szokás élni a forradalmakkal szemben.

A folytonosságra törekvő érvek jórészt látszólagosak és viszonylagosak. Maga a nagy francia forradalom is, amikor a múlt erőit tudtán kívül magába foglalta, sokkal kevesebb változtatott, mint amennyit szeretett és mint amennyit hitt volna; a régi monarchia és általában a francia szellem központosító irányzata - más-más elnevezések alatt - fönmaradt, sőt még meg is erősödött az „egy és oszthatatlan” köztársaság új rendszerében. Eltekintve azonban ettől az elvi fenntartástól, a román lélek meghatározásában, a XIX. századi forradalmat csak akkor tartjuk igazi folytonossági megoldásnak, ha azt az utóbbi évszázadokban minket ért keleti hatásokhoz mérjük.

A politikai és a kulturális élet fő irányzata Keletről Nyugatra tevődött át, és ezzel módosult lelki létünk tengelye. Az idő kikezdi még a tudattalanba behatolt régi beidegződéseket is; de várjuk meg, mit hoz az idő! Ezenkívül egy nép formálható kell hogy legyen, mert a stabilitással párhuzamosan csak így tudja biztosítani saját fejlődését. Múltunkból kizárólag a faj és a nemzeti lét tartós elemeit tekintjük örökségünknek, és nem a keleti hatások véletlenszerű és sajnálatos elemeit is. A Nyugattal való kapcsolatunkat az igazi etnikai és eszmei kontinuitás újrafelvételének tartjuk, ezzel egyelőre csak a társadalom formai kötöttségeinek a bilincseit ráztuk le, majd később Cárigrád [= Bizánc], az Athosz-hegy és Kijev láthatatlan szellemi láncait is, vagyis az obskurantizmus és a tehetetlenség ősi erőit, hogy a haladás útjára vezessen bennünket, amelyen önmagunkra találunk.

Az ókori civilizációk Keleten jelentek meg; innen ered a mondás: *ex oriente lux!* Amikor a hanyatló Róma „etnikai káoszának” romjain fölbukkant a szőke germán²¹, mint az új nemzetek és civilizációk meghatározó princípiuma, a fény immáron Északról jött: *ex septentrione lux!*

A mi századunkban és a mi földrajzi helyünkről tekintve a fény Nyugatról jön: *ex occidente lux!* A haladás tehát csakis annyit jelenthet, hogy a nyugati eszmeiség alkotó eleme megtermékenyíti a nemzeti alapot; mert, amint Alecu Russo mondotta: „Az 1835 és 1851 között eltelt tizenhat esztendő alatt Moldva többet élt meg, mint a Drágos vajda honalapításától, 1359-től eltelt ötszáz történelmi esztendő alatt, vagyis szüleink koráig ... Szüleink ősi bölcsőben látták meg a napvilágot; 1835 emberei, a mostani nemzedék előfutárai új eszméktől visszhangzó világba érkeztek. Szüleink szeme és gondolata Kelet felé fordult, mi Nyugatra szögezzük tekintetünket: a különbség ég és föld.”²²

II

1. A történelmi materializmus hiánytalan alkalmazása civilizációnk kialakulásának a folyamatára. 2. Megújulásunk szakaszai egybeesnek a román polgárság kialakulási szakaszaival. 3. A külföldi kapitalizmus forradalmi hatása az agrárországokra: hazai alkalmazása 4. A kapitalizmus formái és politikai megfelelője 1866-ig. 5. Az 1866 utáni polgári oligarchia.

1. A modern Románia csaknem valamennyi kutatója és történésze az ország kialakulásában a nyugati ideológia hatását tartotta meghatározónak. Mivel a jogi helyzet jelentősen meghaladta a tényleges helyzetet, és az intézmények szerkezete nem állt összhangban népünk jelen fejlődési stádiumával, vagyis a társadalmi valósággal, a román állam megteremtését olyan alkotásnak tekintették, ami nélkülözi az alapot. A Gherea¹ által a társadalmi alakzatunk elemzésére alkalmazott történelmi materializmus is elismerte a jogi realitás és a gazdasági valóság között

fennálló egyensúlyhiányt.

Št. Zeletin, aki szintén a történelmi materializmus talaján állt, vagyis a társadalmak alakulását pusztán termelési és áruforgalmi folyamatként magyarázta, kimutatta, hogy létezik egy bizonyos román kapitalizmus, ezzel megkísérelte, hogy civilizációnk kialakulásában a „normális” irányt az alaptól a forma felé történő fejlődésben adja meg. Mivel megdöntötte mindazoknak az álláspontját, akik a modern Románia történelmével foglalkoztak, tanulmánya érdemes arra, hogy lényeges elemeiben bemutassuk. Később meglátjuk, hogy ez megfelel-e történelmi realitásainknak.²

2. Zeletin szerint a modern Románia létrejötte nem a társadalmi ideológia beszűremkedésének tulajdonítható, hanem a nyugati tőke hatásának. Minthogy az árucseré föltűmúlta az eszmék áramlását, a liberális ideológiára úgymond csak az a feladat hárult, hogy megkönnyítse a javak forgalmazását. A XIX. századbeli megújulás így egybefonódna magával a román polgárság kialakulásával.

3. A fejedelemségekben végbement polgári forradalom kiindulópontját a drinápolyi békeszerződésben (1829) kell keresni, amely gabonakereskedelmünkben megszüntette a török monopóliumot, biztosítva számunkra a kereskedelmi szabadságot. A nyugati ipari országokkal való kapcsolatok révén, amelyek új piacokat és nyersanyagokat kerestek kezdetét veszi a régi agrárrendszer széthullása és a román polgárság kialakulása. Ha a kereskedelmi utak nem irányultak volna újra Kelet felé, és a drinápolyi szerződés rendelkezései nem tették volna lehetővé, hogy az angol hajók lehorgonyozzanak a dunai kikötőkben, nem került volna sor – persze a történelmi materializmus elmélete szerint – az 1848-as forradalomra vagy az 1859-es ad hoc dívánok [ti. alkalmi tanácsok] felállítására.³ A krími háború (1854), hasonlóképpen, csupán az árucseré szükségletei miatt robbant ki; e háború által teljesen bekapcsolódtunk a nyugati kapitalizmus hatókörébe. A párizsi szerződéstől (1856) egészen az Ausztriával [: Osztrák–Magyar Monarchiával] kötött kereskedelmi egyezményig (1878), főként a franciák által is támogatott angol kereskedelem volt az uralkodó piacainkon. Következésképpen a francia–angol kapitalizmusnak védelmeznie kellett saját érdekeit a Duna torkolatvidékén és pártfogása alá kellett vonnia bennünket; így politikailag megvédett minket Törökországtól és még inkább Oroszországtól; gazdaságilag pedig felszabadított Ausztria befolyása alól. Innen erednek a Románia XIX. századi fejlődésére jellemző történelmi mozzanatok. Hogy csak a legjelentősebbet említsük: mivel az árucseré érdekében a politikai egyesítés irányzatai kerültek előtérbe, -- amiket a korabeli ideológia nemzeti törekvéseknek nevez --, a modern államok igazi létrehozója a kapitalizmus. A fejedelemségek egyesülése mögött tehát a francia–angol kapitalizmusnak azt az igényét kell látnunk, hogy terjeszkedésében egységes és független államra támaszkodhasson.

Ha valamely agrárország ipari országgal kerül kapcsolatba, ez az érintkezés olyan folyamatot indít el, amelynek felívelése bizonyos: a tőke értékesíti a föld kincseit; az árak növekedésével a mezőgazdaság belterjessé válik; patriarkális rendszerből exporttervezést szorgalmazó rendszerbe kerül; a föld többé már nem szigorúan személyi szükségleteket elégít ki, hanem áru lesz belőle; mivel nem maradhat többé a régi feudális formák között a földbirtokos és a paraszt közötti viszony is polgári formát ölt, olyan értelemben, hogy a parasztnak átengedett föld értéke többé nem haladja meg az érte cserében végzett munka értékét.

Az agrárrendszer szétzúzása a kapitalizmus hatására általában hosszú folyamat. Angliában a XII. században kezdődött, a XVII. század vége felé fejeződött be; Franciaországban, ez a folyamat még régebben kezdődött és egészen a nagy forradalomig húzódott. Nálunk, úgy tűnik, az utolsó agrárreformmal (1920) fejeződött be.

A gazdasági forradalmak maguk után vonják a közéleti forradalmakat. A kapitalizmus hatása alatt és a feudalizmus fokozatos felbomlása következtében természetes volt tehát, hogy a szabad árucseré szabályozása politikai forradalmat is okozzon. Az eddig tudományos kutatások

azonban kizárólag a társadalmi átalakulásokra korlátozódtak, amelyek sokkal szembetűnőbbek, mint a gazdasági átalakulások.

A kereskedelem behatolása egy agrárországba azzal indul, hogy megosztja a földbirtokos osztályt: a kisebbek általában alkalmazkodnak az árucserre új szükségleteihez, a nagyok viszont egyelőre távol tartják magukat az „üzleteléstől”. Tehát a kereskedőkké vált agráriusok igazi forradalmi erőt képviselnek: 1848 és 1856 táján ők voltak a liberális eszmék hangadói. A gazdasági folyamat, amely nem mutatkozott meg mindjárt a kezdetben, a nyugati humanitárius ideológia védelmében ment végbe. A szabadságot és egyenlőséget nem úgy tekintették, mint az árucserre egyszerű feltételeit, hanem mint az egyetemes testvériesülés amolyan alapelveit. A „kalmárosult” kisbórárok többé már nem azért harcoltak, hogy elnyerjék a nagybórárok kiváltságait, mint tették azt a Ioniță vajda korabeli karbonárik („*cărvunari*”), az 1822-es alkotmánytervezet szerzői vagy Leonte Radu *comis* [‘lovászmester’] összeesküvése, hanem a forradalom szellemétől fellelkesülve hozzá is láttak az új rendszer megvalósításához; az árucserre révén a felszínre kerültek, majd cselekvőleg és bátran vették fel a harcot a konzervatívok, a régi agrártermelés képviselői ellen. S ha mégsem vitték sikerre 1848-as mozgalmukat, ennek az az oka, hogy a mi forradalmáraink – akik mögött nem állt támogatólag proletár osztály, mely osztály az 1789-1848 közötti a párizsi forradalmakat támogatta, – hadsereg nélküli parancsnokok voltak. Minthogy nem találtak belső támpontot, kénytelenek voltak azt a nyugati polgárságban keresni, tehát politikai támogatásukat kérték és utánózták társadalmi formáikat. E látszólagos utánzás miatt, noha valójában megfelelt a gazdasági folyamatnak, a román polgárság új rendszerét későbbi korok kutatói alap nélküli formának (*formă fără fond*) vélték.⁵

4. Az új politikai szervezetben a kapitalizmus formái a történelmi materializmus elmélete által meghatározott normáknak megfelelően bontakoztak ki: a kamattól és a kereskedelmi tőkétől kezdve és a banktőkéen át ma azon az úton halad, hogy eljusson az ipari formájáig. Fejlődésében nemcsak a gazdasági, hanem a politikai struktúrát is forradalmasította, hogy e struktúrát összhangba hozza az új gazdasági helyzettel. A nagy földbirtokosok tönkremenetele azonban általában megelőzi a polgárság politikai megszilárdulását; a két fázis között tehát az abszolutizmus és a központosítás korszaka jelentkezik. A forradalmi erők köréből nálunk ilyenformán liberális oligarchia alakult ki, amely 1866 óta a kezében tartja a hatalmat; ugyanaz az igény hozta létre, akárcsak a XVII. és XVIII. századi európai abszolutizmust; mindkét központosító forma megfelel a polgári rendszer kezdeti szakaszának, amelyben az árucserre folyamata uralkodik a termelési folyamat fölött. Csak akkor indul meg a harc a központi hatalom megdöntéséért és a demokratizálási folyamatért, amikor a termelési folyamat felülkerekedik az árucserre-folyamaton. A polgári forradalom kiteljesedéséig tehát oligarchiánk betölti történelmi szerepét; egy demokratikus alkotmány köntöskében véghez viszi az állam erőforrásainak egységesítésére és központosítására irányuló akcióját. Az 1866 utáni rendszer tehát átmeneti rendszert képez a regionális jellegű agrárszakasz és a polgári demokrácia között, ami felé feltehetően most haladunk.

A történelmi materializmus szerint az 1859-től 1866-ig terjedő időszak, amelyet a regionális jellegű társadalom romjain felépülő központi hatalomért vívott harc jellemez, megfelelne a XV–XVI. századi [nyugati] polgári fejlődésnek, az 1866 utáni alkotmányos rendszer pedig a nyugati polgárság XVIII. századának. Ezek szerint fejlődésünk olyan gyorsan ment végbe, hogy míg más népeknek hat-hét évszázadra és számos forradalmi megrázkódtatásra volt szükségük, mi nem egészen egy évszázad alatt végigjártuk a polgári kapitalizmus valamennyi fokozatát.

5. 1866 után kezdődött tehát a liberális oligarchia igazi korszaka és Románia megszilárdítása a merkantilizmus minden eszközével: a közlekedési útvonalak kiépítése, a hitelintézetek létesítése, a politikai, közigazgatási és gazdasági egységesítés.

Figyelmünk nem terjed ki a nemzetgazdaság minden terén végbement haladás

felvázolására sem, mint amilyen a vasútvonalak kiterjedt hálózata, a pénzintézetek széles szervezete, a Nemzeti Bank, a városi és a falusi hitelbank, a falusi takarékpénztár s mint ezek természetes betetőzése, a jogi-politikai intézmények korszerűsítése, hogy megkönnyítse a külföldi pénz másutt is élvezett védelmét. Mivel a nyugati polgárságban a merkantilista reformok az abszolút monarchia égíse alatt mentek végbe, a polgári osztálynak ezt a hatalmat utóbb szét kellett zúznia, azokkal a forradalmakkal, amelyek a XIX. század első felében robbantak ki Európa-szerte. Nálunk nem léteztek egyidejűleg, hogy később csapjanak össze, mert a gazdasági hatalom eleve összeolvadt a politikai hatalommal; a régi politikai oligarchiából fináncoligarchia lett, s mivel a polgárság már nem volt kénytelen harcolni vele a politikai hatalom megszerzéséért, a haladás békés úton ment végbe.

A nemzeti ipar védelmének hiánya azonban, - ami természetes velejárója minden kezdeti szakaszban lévő polgárságnak -, rendkívül káros hatást is gyakorolt a nemzetgazdaságra. A külföldi áruk előzölötték piacainkat, tönkretéve a nemzeti ipart, a régi, céhekbe szervezett kézműveseinknek el kellett tűnniük az erős európai ipar útjából. Kiváltképpen az Ausztriával 1875-ben [Vö. 3. ponttal, ahol 1878!] kötött kereskedelmi egyezmény mért végső csapást a falusi mesterségekre és a kézműiparra; a mesteremberek ilyenformán elvesztették létfenntartási eszközeiket, a parasztok pedig egész télen át, kényszerűségből, munka nélkül maradtak – így kezdődött a nyomor és az éhínség, amelyet mindenütt megtalálunk a polgári fejlődés első szakaszában; nálunk a romlás annál is nagyobb volt, mivel a romboló elem nem a nemzeti ipar, hanem a külföldi ipar volt. Ilyenformán a mezőgazdaság maradt az egyedüli tényező, amely reális értékeket teremtett.

Az Ausztriával létrejött kereskedelmi egyezmény (1875), amelyet Lascar Catargiu kormánya írt alá, más jelentős eseményt is hozott polgárságunk fejlődésében: nevezetesen azt, hogy Románia elidegenült a nyugati kapitalista iránytól és Ausztria, majd Németország, egyszóval a Központi Hatalmak befolyási övezetéhez tapadt.

Ez a helyzet, amely gazdasági téren kezdődött, majd Romániának a Hármasszövetséghez való csatlakozásával politikailag is kiegészült, 1916-ig tartott; csak a világháború vezetett vissza bennünket a nyugati kapitalizmus befolyási övezetébe.

A kizárólag agrár jellegű állam helyzete azonban alacsonyabb rendű az ipari államokéhoz képest; a gazdasági függetlenséget csakis a nemzeti ipar megteremtésével lehet elnyerni; ezt pedig csak védővámokkal lehet megvalósítani. A gazdasági liberalizmus a már régóta az ipari kapitalizmus szakaszába lépett polgárságnak felel meg; a fejlődés útján éppen elindult országok érdekeinek viszont inkább a védővámrendszer felel meg. Az 1887. május 12-i törvényt, amely „általános intézkedésekkel siet a nemzeti ipar támogatására“, a nemzeti polgárság új korszaka kezdetének: az ipari kapitalizmus korszakának lehet tekinteni. Mivel az önként vállalt áldozat egészében nem felelt meg az elnyert előnyöknek, iparosításunk kezdeteire bizalmatlanul tekintettek. De általában így történik bármilyen nemzeti ipar kezdeti szakaszában; az eredményeit csak sokkal később lehet felbecsülni. Anglia, miután belépett fejlődésének ipari szakaszába, még egy évszázadig agrárország maradt. A román ipar fejlődését az lassította, hogy a kormányok csökönyösen elutasították a külföldiek tapasztalatait és közreműködését. A gazdaságtörténet azonban azt mutatja, hogy minden nemzeti polgárság valamely idegen polgárság akciója révén fejlődik: „egy országot a tőke társadalmi funkciója érdekli, nem pedig a tőke kezelőinek a nemzetisége“. A „saját erőnkől“ („*prin noi înșine*“) [szó szerint: 'mimagunk által'] jelszóval jelzett gazdaságpolitikát tehát a nemzeti ipar protekcionizmusaként kell értelmezni, anélkül, hogy elutasítanánk a külföldi tőkét és tapasztalatot.

Nagy-Románia különben lehetőséget kínál nekünk egy "zárt Románia" megvalósítására; forrásaink gazdagsága lehetővé teszi számunkra a védővám rendszer bevezetését és az ország fokozatos iparosítását a külföldiek segítségével. Csakis miután túlhaladtunk ezen a kezdeti szakaszon, kerülhet napirendre az ipari vállalati tőke nemzeti tulajdonba vétele, ami valamennyi állam végérvényes függetlenségének kifejezése.

III

1. *A történelmi materializmus a gondolkodás ritmikus szükségszerűségének a terméke.* 2. *A történelmi materializmusnak maga Fr. Engels szabott korlátot.* 3. *Ed. Bernstein és G. Jellinek korlátai.* 4. *A marxizmus antitétikus válasza Edgar Quinet történetfilozófiájára.* 5. *Loria marxista alkalmazásai például, ugyanolyan egyoldalúak, mint a Quinet-féle miszticizmus alkalmazásai.*

1. Magától értetődően munkánk tervébe nem fér bele a történelmi materializmus tudományos alapjainak a megvitatása. Fejlődésanilag csak úgy tekinthetjük, mint a történetfilozófia haladásának ritmikus szükségességét. Amikor az emberiség fejlődésére alkalmazza a hegeli dialektikát, a visszahatás *szellemében* abból indul ki, hogy feje tetejére állítja a hegeli tételt. Hegel számára az Eszme valóságteremtő, Marx számára az Eszme csupán „az ember agyában visszatükröződő és értelmezett anyag”.¹ S minthogy anyagon gazdasági jelenségeket értenek, ezen elmélet szerint az emberi tudat csak a gazdasági tényezők mellékes jelensége. Míg Hegel számára a történelem az Eszme megvalósulásának mind magasabb és magasabb fokozatait jelenti, Marx számára a történelem a termelési viszonyok működésének kifejeződése. A társadalmi formák nem apriori eszmények megvalósulását képviselik, hanem bizonyos gazdasági erők eredői, az embert tehát kiemelik az emberiség fejlődéséből; rá a termelés törvényei hatnak, a maguk könyörtelen determinizmusával; és számára nem marad más, mint hogy tudomásul vegye az emberi társadalom e természetes folyamatának szabályait, amelyek mozgásterében semmi lehetőséget sem tartanak fenn részére.

Ez az új és eredményekben gazdag szemlélet valójában antitétikus jellegű s ennél fogva részleges; az alkotó-teremtő okok füzéréből oly hosszú ideig mellőzött ideológiai tényezőt maga sem veszi figyelembe. Csupán egyetlen egyet ismer el, - mintha a legjellegzetesebb vonulatában: a művészetben, a filozófiában és olykor még a társadalmi morfológiában is, a civilizáció általában nem az embereknek a lélekről, a halálról, az istenségek természetéről alkotott fogalmából eredne; az egész egyiptomi művészet például a maga síremlék- és vallási építészettel, a templomaival, sírkamráival, oszlopaival, obeliszkjeivel, hatalmas szobraival az embereknek az istenséghez és a túlvilági élethez fűződő kapcsolatából született és nem az árucsereszonyokból.

2. Ezt az értelmezési egyoldalúságot, amely lélektanilag megmagyarázható a társadalmi vizsgálódás egyik új eszközének feltalálójánál, nem kerülte el közvetlen folytatójának a figyelmét sem. Engels ugyanis, Mehringhez intézett levelében ezt írja:

„... minthogy nem ismerjük el, hogy a történelemben szerepet játszó különböző ideológiai szféráknak önálló történelmi fejlődésük lenne, ellenfeleink kijelentik, hogy tagadjuk bármilyen *történelmi hatásukat* is”^[1a] – ami valamelyest mérsékli az oly kategorikus marxista állítást, hogy „az anyagi élet termelési módja szabja meg a társadalmi, a politikai és általában a szellemi élet folyamatát. Nem az emberek tudata határozza meg létüket, hanem ellenkezőleg: társadalmi létük határozza meg tudatukat.”

Engels egy másik levelében, amelyet Blochnak írt, még hajlékonyabbá alakította a marxista doktrína hajthatatlan jellegét: „A gazdasági helyzet az alap, de a felépítmény különböző elemei – az osztályharc politikai formái, e harc jogi formáinak az ideológiai tükröződései, a politikai, a jogi és filozófiai elméletek, a vallási felfogások... – maguk is befolyásolják a történelmi konfliktusok alakulását és sok esetben döntő módon meghatározzák a formáját.” Vagy még kategorikusabban: „Ha meghamisítjuk a történelmi materializmust azzal, hogy a gazdasági elemet egyetlen meghatározó elemnek tekintjük, ez azt jelenti, hogy egy igazságot elvont, abszurd frázissá alakítunk, ami nem mond semmit.”^[1b]

3. Ha maga Engels szót emelt az integrális marxizmus ellen, annál inkább szembe kellett

fordulniuk vele a tudományos szocializmus megalapítójának utódai.

„Aki ma a materializmus elméletét alkalmazza a történelemben – írja például Ed. Bernstein –, az köteles teljesebb mai formájában alkalmazni, nem pedig egykori primitív formájában; vagyis a termelő erők és a gazdasági viszonyok fejlődésén és hatásán kívül köteles figyelembe venni minden egyes korszak jogi és erkölcsi fogalmait, történelmi és vallási hagyományait, a földrajzi és más természeti befolyásokat, köztük magát az emberi természetet, valamint az ember lelki adottságait is”² – ami azt jelenti, hogy a kutatási módszert a társadalmi jelenségek objektív tényezőiről kiterjesztjük a szubjektív tényezőkre. Az integrális marxizmus tehát annak a természetes irányzatnak felel meg, amely általánosít és mindent egyetlen magyarázó egységre csökkent. „A vallásháborúk korában – amint Jellinek írja – az embert lényegében vallásos lénynek tekintették. A francia forradalom és a természetjog, - ami elősegítette azt -, az ember lényegét a szabadságban kereste. *A társadalmi szerződés* azt állította, hogy az ember természeténél fogva szabad lény. A nemzet új alapelve az embert lényegében egy körülhatárolt kulturális közösség tagjának tekinti, a fajok legújabb elmélete pedig állandó vérközösség tagjának – mindkettő azt tartja, hogy mivel az embernek az a rendeltetése, hogy harcoljon lelki felsőbbrendűségéért, mint ilyen szigorúan meg kell különböztetni mindazoktól, akik más hasonló közösségek tagjai. A szocializmus ezzel szemben az embert olyan lénynak fogja föl, akit kizárólag gazdasági érdekek urálnak, és a társadalmi élet minden más jelenségét ezen egyetlen és hatalmas alaperő melléktermékének tekinti.”³ Majd kiemelve a történelmi materializmust, hozzáfűzi: „A kortárs irodalomban annyira elterjedt történelmi eszmerendszereket (mint amilyen például a marxizmus) félre kell tenni – s előbb meg kell mutatni nekünk, elszigetelt, térben és időben körülhatárolt körülmények között, hogy a különböző rendek, osztályok vagy társadalmi csoportok erkölcsi normái, kultúrája és foglalkozása által meghatározott gazdasági egyenlőtlenségek és kiváltságok milyen befolyást gyakoroltak az állami intézményrendszer és az államélet által teremtett konkrét formákra. Aki tudományos módon és minden szenvedély nélkül jár el, annak okvetlenül el kell utasítania azt, hogy az embert a szocialisták pusztá gazdasági egységnek tekintsék.”⁴

És hogy még pontosabban megfogalmazza a szubjektív elemet a társadalmi életet meghatározó tényezők együttesében, Jellinek így folytatja: „A társadalmi élet valamennyi jelensége a tömeglélektan körébe tartozik, ennek posztulátuma pedig a személyiséglélektan. A társadalomban ható erőknek felismerhetőknek kell lenniük az egyénben. De még ha elfogadjuk is, hogy vannak olyan társadalmi okok, amelyek erősebbek az egyén akaratánál és értelemnél, ezek hatását akkor is lelkileg kell közvetíteni.”⁵

4. Bármilyen volt is a kutatási módszerének újdonsága, s főleg bármilyen eredményeket ért is el a társadalomkutatás terén, a tudományos objektivitás viszonylatában, a történelmi materializmus tehát nem egyéb, mint az idealizmus elleni reakció; mint álláspont – ha ugyan nem mint érték is –, ellentétben áll egy Bossuet, de Bonald vagy de Maistre történetfilozófiájával. Jóval nagyobb visszhangot keltve és sokkal hatásosabb módszerrel, antitétikus választ ad például Edgar Quinet misztikus felfogására, eltérő következtetésekkel ugyan, de mindkettő csupán a társadalomfilozófia egyik aspektusát fejezi ki.

Quinet felfogása szerint az emberiség bizonyos vallási gondolkodási mód kifejeződése,⁶ a misztikus ösztön teremtette meg a társadalmakat, és ugyanez önti őket különböző formákba. Nem a nép alakítja a vallást, hanem a vallás teremti a népet a maga hasonlatosságára; nem a társadalmi helyzet tükröződik a vallásban, hanem az istenség eszméje határozza meg a társadalmi helyzetet. „Az indiaiak – mint írta – kasztokra oszlanak, mivel az indiai istenség egymásnak kölcsönösen alárendelt részekből tevődik össze, és mivel a fizikai világban testet öltve alászállott a természet legalantasabb formáiba, s hasonlatosság folytán meg kellett találni az állandó hanyatlás mértékét és lejtőjét a társadalmi fejlődésben”. Az indiai többnejt, mivel Brahma is többnejt. Az egyistenhívő zsidók nem ismertek kasztokat és mindmáig egységes és egyenlőségelvű nép maradtak. A rabszolgaság a pogányság egyik következménye, hiszen az

Olümposz hűbérurakból és vazallusokból álló hierarchiát képviselt. Az egész középkor az isteni szeretet egyenlőtlenségének dogmájából eredt; a kevés kiválasztott bizonyos mennyei oligarchiát alkotott, s ennek példáját vette át a földi feudalizmus; az érdem nélkül adományozott isteni kegyelem a kénye-kedve szerinti döntés uralmát jelentette a földön, ugyanúgy mint a mennyben. Egyszóval: „a világ története Isten története”. Ahelyett hogy az isteniben az ember vetületét látná, és Brahmában vagy Jehovában az indiaiak vagy a zsidók eszmiségének kifejeződését, Quinet tehát az istenséget az emberiség fölötti valóságnak tekintette. Végzetes volt, hogy ilyen erőteljesen tudománytalan rendszert visszahatásként az isteni és az alkotó eszme fogalmát nélkülöző materialista rendszer kövessen. Bármilyen abszurdnak tűnjék is ma számunkra Quinet felfogása, ez sem kevésbé abszurd, mint az integrális marxizmus némelyik következtetése.

A marxista Loria, aki nem vette figyelembe a társadalmi fejlődésben a vallásos hit és misztikus elem jelentőségét, s a Francia Szövetségben (Ligue Française) például nem látott mást, mint „a klérusnak, Franciaország nagybirtokosának a szövetségét Limousin és Auvergne koldusaival, a párizsi karbonárikkal és apacsokkal a polgárság és nemesség ellen”⁷ – noha a *Liga* tele volt nemesekkel és polgárokkal. Számára a *Fronde* nem volt más, mint „a nem közvetlenül termelő munka, a magisztrátus és a közigazgatás lázadása a feudális jövedelem ellen, amely fékezni akarta a határtalan követeléseket”, a Szent Bertalan-éji mészárlást pedig „a katolikus polgárságnak a hugenotta nemesség elleni lázadás váltotta ki”.

Az integrális marxizmus történelmi tisztánlátásának hiánya tehát nem kisebb, mint Quinet miszticizmusáé; a gazdasági tényező túlhangsúlyozása ugyanazt eredményezi, mint a vallásos túltengés; a rendszer szellemének tévedéseiben nincsenek fokozatok. A világ anyagból és szellemből tevődik össze; természetellenes, ha a történeti tényezők játékából e két elem egyikét eltávolítjuk. A hitvallások mélyen áthatották az emberiség történelmét; nem kevesebb vérről öntözték a földet, mint az éhínség áldozatai; istenségekért vértanúk mentek a halálba és népek veszték oda. A vallásos hit indította útnak Nyugat hadseregeit a keresztes háborúkban; a VII. században az iszlám hódításainak alapja szintén a fanatizmus volt. És nemcsak vallási meggyőződésért, hanem más elvont eszméért is.

„A metafizika kormányozza a világot – mondja Le Dantec –; vannak emberek, akik éltüket áldozzák egyetlen olyan szóért, amely valamilyen metafizikai alapelveket képvisel.”⁸ De hogy a marxizmussal ellentétes oldalon álló közgazdász tekintélyére is támaszkodjunk, idézzük d’Avenel vélekedését *A közgazdaságtan felfedezései* (Découvertes de l’économie sociale) című művéből:

„Az anyagi jólét csupán jelentéktelen helyet foglal el a népek történetében. Csak később jutott eszükbe, hogy erre is gondoljanak. Hosszú ideig más jellegű elégtételekre figyeltek; másvalamiért lelkesedtek, és a civilizáció, a maga lassú menetében, mind az ókorban, mind a középkorban a *szépet* kereste, sokkal inkább, mint a *hasznosat*. Így sikerült szobrokat állítania és templomokat emelnie, mielőtt lámpát és esernyőt készített volna; már tudott írni, de lakhelyét még nem tudta fűteni, s a festőecsetet hamarabb feltalálta mint az asztali villát. Ezek az emberek inkább eszmékért éltek, semmint az anyagért; harcosok nevét dicsőítették, akik hősi tetteket vittek végbe, amelyek miatt a népeknek még többet kellett szenvedniük; szintúgy azok nevét, akik eszméket fogalmaztak meg és gyakorlati haszon nélküli műalkotásokat hoztak létre. Ami pedig azok nevét illeti, akik létfontosságúnak tűnő találmányokkal látták el az emberiséget, azokat hagyták a feledésbe merülni. Ha tehát az évszázadok folyamán véghezvitt cselekedeteket vizsgáljuk, azt látjuk, hogy csak az »eszmék« jelentenek valamit. Érettük élnek és érettük halnak az emberek.”

Noha nem tartozik munkánk szűk keretei közé, mégis megfelelőnek véltük, hogy a történelmi materializmust illetően felsoroljunk néhány általános jellegű ellenvetést. Most már csupán az a feladatunk, hogy ellenőrizzük, milyen értéket képvisel, amikor a román nép modern fejlődésének korlátozott jelenségeire alkalmazzuk.

Mielőtt azonban rátérnénk erre az ellenőrzésre, ki kell fejtenünk az alkotó deológiára vonatkozó nézeteinket is.

IV

1. A nyugati társadalmi ideológia hatása megelőzte a tőke hatását, más szóval: a társadalmi forradalom megelőzte a gazdasági forradalmat. 2. Tudor Vladimirescu forradalma és a nemzeti párt megléte nem tekinthető a XIX. századi társadalmi forradalom kiindulópontjának. 3. A francia forradalom ideológiájának általános jellemzői.

1. A román művelődéstörténet a XV. századtól a XIX. századig, amint láttuk, a nyugati típusú fejlődés szerint formálódott: a XV. században huszita hittérítés révén (ekkor keletkeznek az első román kéziratok művek), a XVI. században szász hitelesítés (ekkor az első román nyomtatványok) és a XVII. században a lengyel kultúra hatására jött létre a moldvai történetírás megteremtésének nagy műve. A XVIII. században a Rómához fűződő kapcsolat révén erősödik a nemzettudat és létrejön a román nyelvtudomány. Majd csak a XIX. század hozza meg – a Nyugattal való kiteljesült kapcsolat, a kultúra és a gazdaság kettős aspektusa jegyében – a román nép teljes kiszakadását a keleti hatások rabságából; szellemi és anyagi életünk orientációjának a Nyugat felé fordulása olyan forradalmat váltott ki, amelyben néhány tradicionalista történész a folyamatosság megoldását látja, mi viszont, négy évszázados nemzeti történelmünk minden részleges hatásának végleges megvalósításaként fogjuk fel. Mivel ez nemcsak mélyreható, hanem összetett folyamat is volt, kulturális, nemzeti és társadalmi forradalmat is képvisel.

A társadalmi átalakulások mögött a történészek általában a teremtő eszme rejtett hatását kutatják, a materialista szociológusok pedig a gazdasági erők játékát. Noha ezek nem egyforma súlyúak, mindkettő valóban aktív princípium; átható erejükkel fogva teremtő az eszme és a pénz határozza meg a népek társadalmi berendezkedését. Anélkül hogy visszatérnénk a történelmi materializmus kritikájához, csak annyit jegyezzünk meg: „az, hogy az emberi tevékenység az anyagi javak termelésére, elosztására és fogyasztására irányul, vagyis a gazdasági tevékenység jelentősen befolyásol minden emberi kapcsolatot egyéni és társadalmi tekintetben, ma már annyira elcsépelet dolog, hogy azt a tudományos gondolkodásnak inkább *korlátoznia*, mintsem *igazolnia*” kell¹.

Anélkül tehát hogy tagadnánk a gazdasági tényezők jelentőségét egyes vonatkozásokban, az alábbiakban bizonyítjuk, hogy fejlődésünkben a társadalmi ideológia hatása megelőzte a nyugati kapitalizmus befolyását. Mivel a nemzeti kapitalizmus később fejlődött ki, nem jutott szerephez a román nép újjászületésének hőskorában; csak 1866 után lehet beszélni bizonyos osztályirányzatú és politikai aktivitású polgárságról.

Az ideológiai folyamat nemcsak időben és a kiindulópontját tekintve előzte meg a gazdasági folyamatot, hanem behatolási módja révén is; az eszmék terjedési ereje jóval nagyobb. Kétségtelenül fenntartásokkal élünk, ami az emberi lélek alapvető átalakítására való képességüket illeti.

A népek sokkal inkább a jellem és az erkölcsi érték, mintsem az eszmék és intelligencia tekintetében különböznek egymástól; az intelligencia általában homogén állomány, az eszmék minden irányban terjednek, egyformán kölcsönzik őket és válnak meg tőlük; csak a jellem képvisel állandó és alapvetően eltérő elemet. Anélkül tehát hogy intenzitását vizsgálánánk, egyelőre azt állítjuk, hogy a társadalmi ideológia hatása megelőzte a kapitalizmus bomlasztó és újjáteremtő folyamatát. Mivel előbb gyújtott fáklyát, az eszme olyan életformákat teremtett, amelyek nem bizonyos társadalmi realitásoknak, hanem inkább a kor erkölcsi törekvéseinek feleltek meg; mivel a kapitalizmus később érkezett és lassabban hódított teret, ami magától értetődő is bizonyos bonyolultabb gazdasági viszonyok esetében, csak később érvényesítette a

maga normáit.

2. Egyes történészek számára a nyugatiasodás és következésképpen a társadalmi forradalom kiindulási pontját magában a román valóságban kialakult nemzeti párt létében találta meg. És mivel Tudor forradalma [1821] társadalmi jellegű, őt akarják megtenni e párt kifejezésének.

A valóságban ez a forradalom úgy indult, mint bizonyos elnyomottak elszigetelt és ideológiamentes harca az elnyomók ellen.² A bojárság, amelyet a forradalom maga mellé állított, csak később fordította e harcot a görögök ellen;³ társadalmi forradalomból nemzeti forradalommá átalakulva, ilyenformán bizonyos etnikai megújulás kiindulópontjává lett, más társadalmi hatások nélkül. Így hát a nemzeti pártot nem kell evolucionista pártnak tekinteni, és még kevésbé forradalmi pártnak, hanem bojári osztálpártnak, melynek a nemzeti törekvései általában uralkodási vágyból fakadtak.⁴ Csak a nyugati társadalmi ideológia térhódítása okozta, hogy a párton belül egyfajta liberális áramlat alakult ki.

Társadalmi fejlődésünk nem olvad össze tehát a nemzeti párt működésével, hanem azzal, amit A. D. Xenopol a francia forradalmi ideológia hatására létrejött liberális párt történelmi szerepvállalásának nevez.

3. Mivel a XIX. századi román civilizáció kialakulása társadalmi és politikai tekintetben ennek az ideológiának tulajdonítható, itt az ideje, hogy néhány vonással felvázoljuk jellegét, "emberi jogokról" szóló nyilatkozat és a „szabadság, egyenlőség, testvériség” elv alapján. Számos gondolkodó (Taine, Brunetiere vagy Faguet) a kereszténységben ismeri fel az „emberi jogok” igazi kiindulópontját. E hármas misztikus formula bejárta a világot és aláasta a régi világ alapjait. Kiváltképpen az egyenlőséget tekinthetjük e szociális kereszténység forradalmi alapelveként. Az 1789-es Alkotmányozó Gyűlés első Emberi Jogi Nyilatkozata azonban e jogok között csak „a szabadságot, a tulajdont, a közbiztonságot és az elnyomókkal szembeni ellenállást” ismerte el; a Konvent 1793. évi nyilatkozata jutott el az „egyenlőség, a szabadság, a közbiztonság és a tulajdon” formuláig.

Noha olyan határozottan emberi jogként hirdették meg, később szigorú korlátok közé szorították a 3., 4. és 5. cikkellyel: „Minden ember egyenlő természet szerint és a törvény előtt. A törvény a közakarat szabad és ünnepléses kifejeződése; mindenki számára ugyanaz, akár oltalmaz, akár büntet. Minden polgár egyaránt viselhet közhivatalt. A szabad emberek nem ismernek el más előnyt, csak az erényt és a tehetséget.” Az egyenlőséget tehát a törvény előtti egyenlőségre és a születéssel szemben az érdem elsőbbségére korlátozták.

Nem ez a viszonylagos és szokásos „egyenlőség” hatott azonban a kedélyekre; mivel az ember természetes „jogai” közé sorolták, sokan abszolút értelemben fogták fel. Ha természetünkél fogva egyenlők vagyunk, többé nem logikus, hogy legyenek gazdagok és szegények; innen erednek az emberek közötti vagyoni különbségek kiegyenlítésére irányuló különféle rendszerek, amelyek közül a legtermészetesebb kétségkívül a kollektívizmus. Így hát a mai szocialisták az igazi örökösei a Konvent Emberi Jogi Nyilatkozata 2. és 3. cikkelyének, amelyekkel *par la nature* kiáltották ki az egyenlőséget. Ezek alapján követelik tehát valamennyi egyén azonos szintre hozását és egyenlővé tételét. Montesquieu tanítványai, a Konvent tagjai persze nem ilyen utópisztikus egyenlőséget akartak; szándékuk világosan kiderül az egyenlőség körülírásából, már a 3., majd a 4. és 5. cikkelyből, amelyek a politikai és a törvény előtti – egyetlen lehetséges – egyenlőségre vonatkoznak.

Az egyenlőség különben nem „emberi jog”; nem is lehetne, hanem csakis társadalmi jog lehetne.⁵ Ha viszont a társadalom ezt elismerné, ezzel eltörölné a szabadság másik nagy alapelvét, mert az abszolút egyenlőség szétzúzza bármely egyéni kezdeményezés szabadságát, a gondolati szabadságot, az egyesülési szabadságot, a tulajdon szabadságát, a vallási szabadságot; a szabadsággal ellentétes egyenlőség csak a névtelen állam abszolútizmusához vezethet.⁶

Hosszasabban elidőztünk az egyenlőségnél, mivel ez mind racionális, mind utópisztikus formájában mélyen felbolygatta az emberi társadalmakat, és azért is, mert a forradalom igazi

örökségeként, a proletárosztályok programjának talpköve. A szabadság és az egyenlőség csak viszonylagos érték maradt,⁷ mivel a szabadság gyakorta arra a jogra korlátozódik, hogy valaki mást elnyomjon, a testvériség pedig a keresztény utópiát állította vissza.

A források különbözősége miatt az Emberi Jogok Nyilatkozatának vannak még más ellentmondásai is; egyrészt kikiáltja az emberi jogok létezését és sérthetetlenségét, másrészt pedig a népfelség elvét. „A szuverenitás a népben rejlik. Egyetlen, oszthatatlan, elévülhetetlen és elidegeníthetetlen” (1793. XXV.). A népfelség elve azonban ellentétben áll az emberi jogokkal; az első feltételezi az állami despotizmust minden egyén fölött;⁸ az emberi jogok nem ismerik el semmiféle erőnek – legyen az bár kollektív erő – azt a jogát, hogy beavatkozzék az egyén előjogaiba.⁹ A népfelség elve Rousseau felfogásának alapeszméje, az emberi jog Montesquieu társadalombölcseleti és az angol alkotmányosság principiuma; noha ellentmondásban állnak egymással, az 1793-as Nyilatkozat együtt kiáltotta ki őket, miáltal bizonyos antagonizmust okozott a liberalizmus és a demokrácia között.

Minden szerkesztésbeli zavarossága, minden illuzórikus és autokrata egyenlőség kilátásba helyezése ellenére az Emberi Jogok Nyilatkozata, -- habár a megvalósítható szabadság alapeszméjét az állam keretei közé iktatta, amely államban, mint Benjamin Constant írja: „tevékenységi körén túl semmiféle hatalmat nem kell adni a kormánynak, viszont e körön belül pedig a kormány soha sem lehet elég erős”, - és azzal, hogy megteremtette a politika és a törvény előtti egyenlőség, a nemzeti szuverenitás eszméjét, -- a szellemi fertőzés és Napóleon hódító kardja révén új életet lehelt a népekbe. A Fejedelemségekben pedig elültette a politikai és társadalmi átalakulások csíráit.

V

1. A francia forradalom hatásának első megnyilatkozásai: az 1804. évi névtelen levél. 2. Az 1822. évi első alkotmánytervezet. 3. A Szervezeti Szabályzat az első román alkotmány; létrejöttének körülményei. 4. Enciklopédikus tartalma. 5. Evolúciós jellege. 6. Leonte Radu főlovászmester összesszküvésének tervezete.

1. Mivel a francia forradalom társadalmi ideológiájának befolyása a fejedelemségekben egybeesett magával a román liberalizmus keletkezésével, tüzetesen foglalkoznunk kellene ennek a pártnak a fejlődésével.¹ A jelen munka címe ellenére sem valamilyen történeti felfogásból indul ki, hanem a kérdés szociológiai és filozófiai felfogásából. Nem tanulmányozzuk tehát, hogy a francia forradalom eszméi milyen utakon miként hatoltak be hozzánk a fanarióták, könyvek, konzulátusi ügyvivők, nyugati utazók révén (Neculai Dudescu 1803-ban azért ment Párizsba, hogy a hazai uralkodók visszaállítását kérje Napóleontól²) vagy a külhonban tanuló fiatalok által (a moldvai Gh. Bogdan 1803-ban jogot tanult Párizsban), hanem csupán ezek eszmék térhódításának politikai és társadalmi eredményeit, amelyek között az első a nemzeti párt keletkezésének volt: konzervatív pártra és liberális pártra.

A román liberalizmus első írásbeli megnyilatkozása az Alexandru Moruzi uralkodása idején keletkezett, gúnyirat jellegű „névtelen levél” (1804). A levél nem maradt fenn; a fejedelmi tanács (*divan*) vitáiból azonban megállapítható, hogy a bojárok kikeltek a levél „semmirekellő” cselszöveí ellen. „Szerzői – hangzik a tanács határozata – a franciás engedetlenség szelleméről tesznek kirívó bizonyosságot”, ami semmi kétséget sem hagy a névtelen levelet ihlető források felől. A „francias engedetlenség”, amely azok sorából indult, akik „a mennyei gondviselés mellőzésével emeltettek bojári rangra”,⁴ azaz a kisbojárok közé befurakodott jöttmentek (*ciocoi*) köréből, a nagybojárok elleni támadások formájában nyilvánult meg, amelyek alapját persze nem valamilyen forradalmi szellem, hanem osztályon belüli bojári érdek alkotta.

2. A francia forradalom hatásának igazi politikai megnyilvánulása viszont azonban az

1822. szeptember 13-i alkotmánytervezet volt, amelyet A. D. Xenopol fedezett fel a jászvásári orosz konzulátus levéltárában és ő is tette közzé.^{4bis} Mivel többen tanulmányozták,⁵ csak néhány jellemzésére szorítkozunk, terveinknek megfelelően.⁶

Ioan Sandu Sturdza fegyvernöknek (*spătar*) Moldva trónjára emelése (1822), amit az itthon maradt kisbojároknak a Csernovicba emigrált nagybojárok elleni fellépése váltott ki,⁷ új korszak kezdetét jelentette, nemcsak a honi uralkodók szokásrendjének visszaállítása, hanem a felszínre tört társadalmi erők szempontjából is.⁸ Az 1822. évi tervezet, amely az „újítók” és a „csokajok”, azaz jöttek, műve volt, csak az általuk képviselt osztály érdekeit tükrözhetette; alkotmányozó törekvései miatt a tervezet jelentősége mégis kiemelkedő; közéleti vonatkozásban a folyamatosság látszatzmegoldását üdvözölhetjük benne. A múltbeli abszolutizmus helyébe olyan rendszert állított, ami a fejedelmet alárendelte a törvénynek, a tulajdon tiszteletben tartásával és a törvény előtti egyenlőséggel. Az alkotmánytervezetet, amely a karbonárik („*cărvunari*”) kollektív műve,⁹ és Iordache Drăghici főbíró (*marele vornic*) közvetlen sugallatára készült,¹⁰ valószínűleg, Ionică Tăutu lovászmester szerkesztette, akiben Alecu Russo¹¹ „a feltámadt, hazafias szenvedélyektől átítatott Romániát” látta, mivel „tollával és politikai törekvéseivel ugyanolyan szerepet töltött be, mint Vladimirescu a határőrpuskával”. A tervezetet tehát annak az elég széles társadalmi mozgalomnak a politikai eszközeként kell látni, amely mozgalom karbonarizmus néven terjedt el a kisbojárok körében, és Ioniță-Vodă fejedelm személyében a fejedelmi trónra lépet. A karbonarizmusban megtaláljuk az 1804-es „franciás engedetlenség” eszméit, amelyek viszonylagos érettségre jutottak; a Nyugat hatására kibontakozott mozgalom a társadalmi akcióra irányuló első szervezett mozgalmat jelentette. És hogy egy példával éljünk, idézzük a tervezet 18. cikkelyének szövegét; „A törvény előtt mindenkit egyformának és különbség nélkülinek kell tekinteni, mivel a törvény is egy és ugyanaz mindenki számára, akár oltalmaz, akár büntet. A törvényben csak azt lehet megszabni, ami igazságos és hasznos, és csak azt lehet tiltani benne, ami igazságtalan és káros” – ami nem más, mint az 1789. évi Emberi Jogok Nyilatkozata VI. szakaszának részleges fordítása: „*La loi est l'expression de la volonté générale. Elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse*” – amelyből az osztályszellem mégis mellőzte ezt: „*Tous les citoyens ont le droit de concourir personnellement, ou par leur représentants, à sa formation*” (ti. a törvénynek) és „*Tous les citoyens, étant égaux à ses yeux, sont également admissibles à toutes les dignités, places et emplois publics, selon leur capacité et sans autre distinction que celle de leurs vertus et leurs talents*” – olyan alapelvek ezek, amelyek túllépték volna az egyéni érdekek által korlátozott liberalizmus kereteit; noha kimondja a törvény előtti egyenlőséget, az 1822-es alkotmány alapja még az osztálykiváltság marad; az egy szintre hozást csak a bojárság soraiban irányozta elő; az egyenlőség arra szorítkozott, hogy valamennyi bojárnak rangkülönbség nélkül joga van a vezetéshez és kizsákmányoláshoz. Nem is tesznek benne említést más társadalmi osztályról,¹² az országtanácsot csak bojárokból tervezte felállítani;¹³ az adókat illetően is ugyanilyen egyenlőtlenség olvasható benne.¹⁴ Az 1822. szeptember 13-i alkotmánytervezet tehát a Nagy Forradalom ideológiájának meglehetősen átértékelt visszhangja, amiből haladó elemként jegyezzük meg többek között: egy bizonyos alkotmányos rendszer magvát,¹⁵ a hatalmi ágak szétválasztásának alapelvét¹⁶ a törvény előtti egyenlősége,¹⁷ az ítélt dolog viszonylagos tekintélyét.¹⁸

A karbonári mozgalmat mind a történészek is (Xenopol, Radu Rosetti), mind a szociológusok (Șt. Zeletin) a 48-as forradalom előzményének tekintették. Pontosabban: a mozgalom bizonyos politikai aktivitást fejtett ki a bojárság soraiban, ami egy nép közzellemének a kialakításához szükséges. R. Rosetti szerint a bojárok körében, már a XVII. században bizonyos szakadás mutatkozott; egyik oldalon létrejött a nagybojárság, amely idővel körülbelül huszonnyolc családra korlátozódott, ezek tartották hatalmukban minden jelentős állami hivatalt és óriási földbirtokokat, a másik oldalon pedig a kisbojárság, amely ugyanolyan eredetű volt, mint a másik, de különböző körülmények miatt elszegényedett és amelyet

kiszorítottak a kiváltságokból. A bojárságnak születésileg egyenlő, de helyzetében nem egyenlő két ágának régi és lappangó ellentétei Ionița Sturda uralkodása idején robbantak ki abban a harcban, amit a karbonárik az önként Csernovicba menekült nagybojárak ellen indítottak. A harcnak azonban, amint láttuk, nem volt liberális jellege, hanem csak a kiváltságok egyenlő elosztását tűzte ki célul; érdeme abban rejlik, hogy az osztálytudatot bizonyos alkotmányos reform keretei közé illesztette. Hogy az annyira sóvárgott kiváltságok megszerzéséért folytatott kétségbeesett küzdelmükben a "csokoj" réteg másokhoz képest előbb eljuthatott volna valamennyi kiváltság eltörlésének gondolatához, magától értetődő lett volna. A "csokojok" elégedetlenek voltak, és elégedetlenségük az igazi demokrácia küszöbéig is taszíthatta volna őket. Valójában azonban Ionița-Vodă távozása után, aki támogatta őket,²⁰ de, aki 1826-ban kénytelen volt elhagyni őket,²¹ távozásával együtt a karbonárik már csak 1831-ben, a Szervezeti Szabályzat elleni mozgalmuk, 1839-ben pedig egy alkotmánytervezet révén hallatták szavukat, mielőtt véglegesen eltűntek volna.

Az 1848-as moldvai "forradalomban" már nem találjuk meg őket; a Petersburg Szállóban tartott "forradalmi" gyűlés csak a Szervezeti Szabályzat szigorú alkalmazását követelte – vagyis a nagybojártság kiváltságainak tiszteletben tartását. Ezekből a tényekből azt a következtetést vonjuk le, hogy a karbonári mozgalom, amely Ionița-Vodă trónralépésével gyarapodott és vált szervezetté, elenyészett, mielőtt igazi társadalmi forradalmat vihetett volna végbe 1848-ban. Ami a havaselvei 48-as mozgalmat illeti, nem osztályérdekből fakadt, hanem abból, hogy egy alkotó ideológiát egy sokkal aktívabb és mozgékonyabb politikai temperamentumra oltották.

3. Míg a karbonáritervezetet a román "demokrácia" kiindulópontjának és a fejedelemségek első alkotmányozó kísérletének tekintik, a Szervezeti Szabályzatot (*Regulamentul Organic*), - amely nem kevésbé "demokratikus", mint az 1822-es tervezet,²² és megvan az az érdeme is, hogy tényleges törvénykezés volt -, nemcsak reakciós jogszabálynak tekintik, hanem még alkotmány jellegét sem veszik tekintetbe. Ennek oka lélektani természetű: nem tárgyilagosan, hanem a 48-as nemzedék szemével nézzük, amely a nemzeti újjászületés akadályát látta benne és ezért ádáz gyűlölettel támadta;²³ a Szervezeti Szabályzat, minden haladó eleme ellenére, alig néhány esztendő múltán így vált a régi rendszer jelképévé és annak kézzelfogható jelévé, hogy a véduralmat (protektorátust) gyakorló Oroszország beavatkozott a fejedelemségek életébe.

A Szervezeti Szabályzat történeti értéke azonban egészen más: öt évszázados nemzeti lét után a Szervezeti Szabályzat valósítja meg az első román alkotmányt. A múltbeli önkényuralomhoz és főként a fanarióta korszakhoz hasonlítva, bármilyen korlátozott volt is az értelme, nemcsak előrehaladást jelent, hanem jól kivehető irányt is; tehát nem az új forradalmi nemzedék követeléseire irányított hiányosságai szerint kell megítélnünk, hanem pozitív érdeme szerint, hogy a lehetséges mértékben bevezette a törvényességet, az alkotmányos rendet és a képviselői rendszert, tehát hogy véget vetett az abszolutizmusnak. Ennyi elég ahhoz, hogy egy oldalt szenteljünk neki a történelemben.

Kogălniceanu, amikor abból indul ki, hogy a társadalmi átalakulás egyedüli elve a tradicionalizmus, elítéli a Szervezeti Szabályzatot, mint olyan törvénykezést, amit az oroszok kényszerítették az országra, tehát semmi köze sincs népünk földjéhez és múltjához. Tévedett. A Szervezeti Szabályzat alapját a bojárok harminc éven át tartó követelései alkotják. „A dolgok ilyen állapotra – mondotta Kiszjeljov (Kiseleff) tábornok Havaselve rendkívüli közgyűlésének megnyitása alkalmával, 1831. március 10-én – többször is, de kivált 1802, 1816, 1817, 1821 folyamán, - arra kötelezte mindkét ország helyesen gondolkodó bojárjait, hogy a nép panaszait felterjessze a császári udvarhoz és ezzel felhívja a figyelmet a teljes egészében zülött közigazgatás hibáira. A rendőrségnek nem volt hatalma és teret engedett a fosztogatásoknak, az adóztatás szabályozatlanul folyt stb.;, a dolgok ilyen állására mindkét fejedelemség felvilágosult emberei egyre-másra felhívták az orosz udvar figyelmét. Ezek az ismételt panaszok jelezték a Védhatalomnak, hogy az önök országában mélyen átérzik a rendszer átszervezésének szükségét.” És a továbbiakban „a kormány utasításait követő bizottság,

amelynek nem volt más alapja, mint éppen az önök panaszai, végre befejezte a Szervezeti Szabályzatnak ezt a tervezetét, amelyet most önök elé terjesztettek”.²⁴

Kiszeljov állítása valóságot tükröz. Ha nincsenek is meg a Brassóba menekült bojárok „terjedelmes írásai” 1821-ből (*les volumineux écrits* – amint Coulin francia titkár nevezte), fennmaradt a véduralmat gyakorló udvarhoz küldött néhány memorandum,²⁵ amelyekben fellelhetők a jövőbeni Szervezeti Szabályzat egyes vonásai. Ezenkívül kidolgozása nem valamely rögtönzés műve volt, hanem lassan készült el, bizottságok közreműködésével, amelyek több mint három évig dolgoztak, és amelyekben olyan férfiak vettek részt, mint Barbu Știrbei, Costache Conachi, Mihail Sturdza vagy Asachi.²⁶ Számos rendelkezésében, amint látni fogjuk, különösen amikor az agrárkérdést fogjuk tanulmányozni,²⁷ Oroszország, Kiszeljov révén, éppen a demokratikus és a humanitárius álláspontot képviselte az osztályérdekektől vezérelt bojárokkal szemben; ha nem ütközött volna ezek ellenállásába, Oroszország bizonyára emberségesebb rendszert „kényszerített” volna ránk a földesurak és a parasztok kapcsolataiban. A honi bojárok ellenállását igazolják különben azok az utasítások is, amelyeket Nesselrode küldött Kiszeljovnak: „igyekedjen szívósan megértetni a két fejedelemség lakóival, hogy Őfelsége a Császár, amikor véduralma alá vette országuk szervezését, ezt nem azzal a gondolattal tette, hogy egy osztály boldogulásával törődjek a másik kárára” – amiből kitűnik, hogy egyes vonatkozásokban csak sajnálni lehet, hogy Oroszország „kényszere” (amire Kogălniceanu panaszkodott) nem volt még erőteljesebb.

4. Tartalmát illetően a Szervezeti Szabályzat „alkotmány, közigazgatási és törvénykezési törvény, az állami költségvetési típus, választási, pénzügyi, egészségügyi törvény, büntetőszabályzat, kereskedelmi szabályzat, könyvviteli alaptankönyv”.²⁹ Természetesen nem fogjuk részletezni különféle elemeit; mégis kiemeljük enciklopédikus jellegét³⁰ és azt az irányzatát, hogy szabályokat rögzítsen ott, ahol addig csak a szokás uralkodott; amikor egyes esetekben visszaéléseket szentesített azzal, hogy törvénye alapot adott nekik, a Szervezeti Szabályzat megakadályozta ezek elszaporodását, írott törvény hiánya miatt. A maga módján tehát üdvös törvényesítő munkát végzett, az volt a fő törekvése, hogy még az emléket is eltörölje a fanarióta fejedelmek ingatag rendszerének.

A fejedelmet általában „rendkívüli gyűlés” választja, amely Havaselnén 190, Moldvában pedig 132 képviselőből áll, akik közül 50, illetve 45 első osztálybeli bojár, 63, illetve 30 második osztálybeli bojár, 36, illetve 32 területi képviselő, azaz kisebb bojár; a fejedelem hazai családbeli legyen, amelynek bojár volta legalább nagyapáig megy fel. Az uralkodó tehát honi, akit honi gyűlés választ (és természetesen: a Porta erősíti meg), bojár és alkotmányosan uralkodik, ami nagy nyereséget jelent a fanarióta rendszerhez képest. Ezekből a rendelkezésekből azonban, meg másokból, amint látni fogjuk, a Szervezeti Szabályzat oligarchikus jellegét olvashatjuk ki. Kétségtől kivül bojári alkotmánnyal van dolgunk; hiszen a karbonárik demokráciája sem ment tovább, valamennyi bojár kiváltságainak egyenlővé tételénél. A 48-as nemzedék, amely a forradalom igazi alapelveiből indult ki, jogosan látott a Szervezeti Szabályzatban osztály- és privilégium-rendszert, és ezért harcolt egy olyan törvény ellen, amelynek mégis megvolt az az érdeme, hogy rendet és törvényességet vezetett be. A kiváltságok rendszere különben nem volt újítás, hanem a tényleges állapot törvényesítése, mivel a tradicionalizmus megkövetelte, hogy a jogviszonyok kövessék és ne előzzék meg a társadalmi átalakulásokat; tehát ilyen értelemben tradicionalista a Szervezeti Szabályzat.

A fejedelmet a kormányzásban rendes közgyűlés segítette, amely Havaselnén 42 tagból, Moldvában 34 tagból állt (mindkét fejedelemség három-három prelátusán, a fővárosban választott 20, illetve 16 első osztálybeli bojáron és 19, illetve 16 területi képviselőn kívül, akiket a vidéki bojárok választottak maguk közül). Az öt esztendőre választott közgyűlés évente két hónapot dolgozik. Hatalma összehasonlíthatatlanul szélesebb mint a régi Tanácsé (*Divan*): összeállította a költségvetést és törvénykezett. A hatalmi ágak szétválasztásának modern alapelve szerint a törvényhozó hatalom természetesen külön tanácsra száll;³¹ a Közgyűlés

határozatait szentesítenie kell a fejedelemnek; konfliktus esetén a fejedelem – a Porta és Oroszország előzetes hozzájárulásával – feloszlathatja a Közgyűlést és új választásokat írhat ki.

Anélkül hogy felsorolnánk megannyi üdvös alapelvét és intézkedését, mint az anyakönyvezés első bevezetését vagy az „ítélt dolog” alapelvét (324. cikkely), az „első fokú bíróság” és az ítélő tanácsok, a kereskedelmi bíróságok vagy a „legfelső tanács” („*divanul suprem*”) bevezetését, anélkül hogy felsorolnánk valamennyi pénzügyi rendelkezését, amelyekkel megszüntették a régi fanarióta rendszer visszaéléseit, meg kell említenünk néhány adóügyi alapelvét is. A régi, „emberekre” (*pe „liude”*) számított adót a minden parasztcsaládra kivetett évi fejadóval (*capitație*) váltották fel, amit családfőnként 30 lejben állapítottak meg; a mesteremberek és kereskedők számára bevezetett szabadalmi jog szerint két adóosztály szerint történt: 90 és 60 lej értékben. Az adófizetés alól mentesítették a papokat és a bojárokat, „mert a földbirtokosok jogait, amelyek az igazság és a törvényesség szilárd alapelveire támaszkodnak, örökre szavatolják minden jogsértés ellen”. A Szervezeti Szabályzat megszüntette a szabadosok („*scutelnici*”) és az udvari szolgálók („*poslušnici*”) kategóriáját, akik hajdan mentesültek az adók alól, az állam azonban magára vállalta, hogy a bojárokat bizonyos összeggel kártalanítsa ezeknek az adómenteseknek a régi jogaiért.³²

5. Ez a Szervezeti Szabályzat, amint láttuk, a román bojárok és az orosz hatóságok együttműködéséből keletkezett; mivel „liberalizmusa” jóval túllépte az oroszországi tényleges és jogi helyzetet, úgy tekinthető, mint Oroszország próbálkozását egy olyan rendszerrel, amelyet, -- habár szükségszerű volt a korszellem és a francia eszmék térhódítása miatt, kirobantva a „dekabristák” 1828. december 14-i forradalmát³³ –, a saját határai között nem mert bevezetni. Egyes korabeli írók a francia szellem közvetlen befolyását ismerték fel a Szervezeti Szabályzat szerkezetében. Saint-Marc Girardin a fejedelemségekben tett utazása után azt állította, hogy „Kiseleff tábornok mindent a francia közigazgatás alapelvei és a francia szellem”³⁴ szerint hajtott végre és szervezett”, majd a Szervezeti Szabályzat néhány rendelkezésének felsorolása után hozzáfűzi: „azaz [magában foglalja] polgári, igazságügyi és közigazgatási intézményeinket, mindazt, ami az Alkotmányozó Gyűléstől megmaradt nekünk”. Amikor Pompiliu Eliade francia jogászok (Ambroise Colin és Philippe Signac) elé tárta a Szervezeti Szabályzatot, ezek nem találták meg benne a francia forradalom egyetlen sajátos kifejeződését sem.³⁵ A „ítélt dolog”, vagy „a polgárok törvény előtti egyenlősége”, vagy az „abszolút többség”, vagy a „fejedelmi szentesítés”, vagy „a Közgyűlés állandó ellenőrző tevékenysége, főként adóügyben” valóban nem francia szülemények, hanem *modern* eszmék; de csak a nagy forradalom hatása alatt váltak erővé és terjedtek el az egész kontinensen.

E rövid elemzés után a Szervezeti Szabályzatot a fejedelemségek fejlődésében a haladás elemének tekinthetjük;³⁶ nem volt forradalmi, de egy olyan társadalmi fejlődés csíráit tartalmazta, ami a tényleges helyzetből indult ki és „szervesnek” (*organic*) tekinthető, ahogyan Kiszeljov tábornok is annak tekintette a Nemzetgyűlés (Adunarea Națională) elé terjesztése alkalmával:

„A Szervezeti Szabályzat, amelyet önök elé terjesztettek tanulmányozás céljából – mondta –, olyan alapelveket tartalmaz, amelyek a legjobban megfelelnek az önök jelenlegi társadalmi helyzetének. Egyetlen olyan elméleti kérdést sem tartalmaz, amelyből ne hiányozna, a maga elvontságában, igazolható hasznos cél, de alkalmazása során hibásnak bizonyul, mivel túlnő olyan jogosítványokon, amelyeknek kijelölését egyedül a jelenlegi civilizáció és a nemzeti szokások szabhatják meg.”³⁷

6. Leonte Radu főlovászmester 1839-es összeesküvésében is a karbonarizmus egyik visszhangját kell látni. Az összeesküvés 80 résztvevője közt a kisbojárok és a bojári rang nélkülieken kívül találunk néhány nagybojárt is, sőt a volt karbonarista uralkodó két fiát is.³⁸ Az Oroszországhoz és Törökországhoz fűződő új kapcsolatokat meghatározó intézkedéseken és Mihail Sturdza eltávolításán kívül az összeesküvés politikai eszméi mind a karbonári eszmékből fakadtak; az alkotmánytervezet ezúttal sem a kiváltságok eltörlését tűzte ki célul, hanem csak az

egész bojárság kiváltságainak rangkülönbség nélküli összehangolását.³⁹ A törvényhozó törekvéseiben a nép törvényesen nem létezett, a közgyűlésbe csak a bojárok kerültek be, sőt a választókat is a bojárok közül kellett kijelölni.

Az összeesküvés Törökország fennhatósága (*suzeranitate*) alatti autonómiát követelt és a Szervezeti Szabályzat viszonylagos módosítását; az orosz védhatalomnak az európai hatalmakkal protektorátusával történő helyettesítését; idegen örökletes dinasztia választását, sőt egy dunai konföderáció létrehozását, amelynek élén Moldva állt volna. Területileg, a megyéken kívül, az országot kisebb „kormányzóságokra” is kellett volna felosztani, amelyek négy-négy megyéből álltak volna. Követeltek továbbá a „sajtószabadságot, gondolati szabadságot és a cenzúramentes írásszabadságot” (7. cikkely), az egyházi javaknak az uralkodó alá rendelését; hitelbank létesítését; iparvédelmet a manufaktúrákra aklamazott tarifák révén; a koronauradalmakon és kolostori birtokokon élő cigányok [rabszolgák] felszabadítását.⁴⁰

Tehát az 1839-es összeesküvés eszméi akár az 1822 évi tervezet szintén a francia forradalom eszméit tükrözik, mégpedig azon formában, a moldvai temperamentumnak és a kisbojárság osztályérdekeinek prizmáján keresztül; minden ember egyenlősége néhányak egyenlőségévé lett.⁴¹

Az 1821–1848 közötti korszak inkább a francia forradalmi eszmék lappangási időszaka volt a teljesen felkészületlen lelkekben. Ezenkívül az akkermani szerződés (1826) után mindinkább erősödő orosz beavatkozás a fejedelemségek politikai és kulturális életébe törvényessé vált a Szervezeti Szabályzat által, ami csak korlátozottan liberális mozgást engedélyezett legfeljebb a nemzeti öntudat és a nemzeti kultúra fejlesztésében. Csak az 1848-as forradalom tisztázza majd véglegesen a két párt álláspontját; benne kell látnunk tehát a liberalizmus igazi kiindulópontját a politikai és társadalmi megújódásra irányuló nagy műben.

Jegyzetek

I. kötet

I. fej. 1. „A salavárik – írja Alecu Russo –, a lanyha mozgás, a kalpagok és islikek ránehezedtek a fejre, emiatt maradtunk hátra a civilizációban.” Vagy: „A pantalló morális hatása határtalan volt” stb. Alecu Russo: *Scrieri*, 38.

2. Bővebben lásd S. Drăghicescu: *Din psihologia poporului român*. 1907.

3. Az ortodoxizmust, mint népünk szellemével egyezőt dicsőíti C. Rădulescu-Motru: *Cultura română și politicianismul*.

4. Közli Gr. Alexinsky: *La Russie et l'Europe*, 257.

5. Az ortodox egyházban Szent Miklóst május 6-án és december 6-án ünneplik, Szent Kassziánt viszont csak február 29-én.

6. V. Soloviev: *La Russie et l'Eglise universelle*. Paris, 1899. 4.

7. Az egyház kulturális tevékenységéhez kapcsolódó tények gazdag repertóriumát adja N. Iorga: *Istoria bisericii române și a vieții religioase a românilor*. I-II.

8. Sextil Pușcariu: *Istoria literaturii române*. I., passim.

9. Jusserand: *Histoire littéraire du peuple anglais*. I. 447.

10. N. Iorga: *Istoria literaturii religioase a românilor pînă la 1688*.

11. A huszita zsoltárkönyv egyetlen másolatban maradt fenn, ezt Asachi hozta, valószínűleg Erdélyből; kiadta I. Bianu: *Psaltirea șcheiană, 1482* [”Bolgárszegi zsoltárkönyv ...”]. Buc., 1889.

12. A Voroneci Kódexben – *Codicele Voronețian* – maradt fenn.

13. Sextil Pușcariu, i. m. 69.

14. Kéziratban fennmaradtak fordítások "Szent Piroska csodái"-ból (*Minunile Sfintei Paraschiva*), részek a szentek életéből; a Nagy Sándor-regényt (*Alexandria*) egyszerre többben is lefordították 1600 előtti szerb szövegből. Lásd Iorga: *Cărți reprezentative. Buletinul secției istorice a Academiei Române*, 1915.

15. N. Iorga, (10. j.) i.m. 114.

16. N. Iorga kifejezése: *Histoire des Roumains et de leur civilisation*. 1922². Az erdélyiekre vonatkozó anyag, természetesen, monumentális művében: *Istoria literaturii române în veacul XVIII*.

17. N. Iorga: *Trei lecțiuni de istorie*, 47.

18. „If thou art rich thou'rt poor.”

19. Carus: *Über die ungleiche Begabung der verschiedenen Menschenstämme für höhere geistige Entwicklung*, 67.

20. Gustave Le Bon: *La Psychologie des révolutions*, 52.

21. Chamberlain értelmezésében: kelta–germán–szláv. Cf. *Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts*.

22. A. Russo, i.m. 12.

II. fej. I. C. Dobrogeanu-Gherea: *Cuvinte uitate*, majd *Neoioabgia*.

2. Șt. Zeletin: *Revoluția burgheză în România*. = *Arhiva pentru știință și reformă socială*, III. 2-3; IV. 1-2.

3. Ez a szerződés továbbfejleszti az 1826. október 7-i akkermani egyezményt. A Dardanellák megnyitásával és a fejedelemségeknek adott kereskedelmi szabadsággal (VII. cikkely) nagy befolyással volt gazdasági fejlődésünkre. A szerződés jelentőségéről A. D. Xenopol: *Studii economice*, 1882; Uő: *Istoria partidelor politice*, 1911. 155-159; C. I. Băicoianu: *Istoria politicii noastre vama de la Regulamentul organic până în prezent*, 1904; C. Dobrogeanu-Gherea: *Neoioabgia*, 1921. 36. etc.; D. A. Sturdza: *Acte și documente relative la Renașterea României*. I. *Efectele asupra agriculturii*; Radu Rosetti: *Pentru ce s-au răsculat țărani?* 1908.

4. Sombart: *Ueber die Stufenfolge der Kapitalistischer Entwicklung*. = *Der moderne Kapitalismus*. II.

5. E teóriák kritikáját a jelen kötet második felében fejtjük ki; ezekben újra olyan általános gazdasági elveket találunk, amelyeknek társadalmi szerkezetünk kialakulása tekintetében nincs történeti alapjuk.

6. T. Maiorescu ezt már 1881-ben javasolta a *Deutsche Revue*-ben megjelent híres cikkében. = *Discursuri*, III. 6.

III. fej. I. Karl Marx: *Das Kapital*. I. XVII.

[1a] Engels levele Franz Mehringhez Berlinbe. London, 1893. július 14. *Marx–Engels Művei* 39. k. Bp. 1979. 95. Engels így zárja: „Ennek alapja az a vulgáris, nem dialektikus elképzelés, amely az okot és okozatot mereven ellentétes pólusoknak tekinti, a kölcsönhatást teljesen szem elől téveszti.”

[1b] "Bloch"-hoz intézett levelet nem találtunk Engels levelezésének mutatójában.

2. Ed. Bernstein: *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*. 7.

3. G. Jellinek: *Allgemeine Staatslehre*. 3 Aufl. 100. / 4. Uo. 108. / 5. Uo. 109.

6. Edgar Quinet: *Génie des religions, le Christianisme*; cf. Em. Faguet: *Politiques et moralistes du XIX-ème siècle*. Deuxième série.

7. Loria: *Les bases économiques de la Constitution sociale*; cf. Tarde: *Les transformations du pouvoir*. 143.

8. Le Dantec: *L'Egoïsme base de toute société*. 205.

IV. fej. 1. G. Jellinek, i. m. 1922. 106.

2. E tekintetben érdekes Tudor levele Neculai Văcărescu udvarbírához. Közölte a *Trompeta Carpaților*, 1868. 2003. lap.

3. A görögellenes pár bojárjai: Grigore Băleanu, Ilarion püspök, Filipescu Vulpe, Scarlat Grădișteanu, Neculai Văcărescu, Scarlat Câmpineanu, Dionisie Lupu metropolita stb. Vö. általában Aricescu: *Istoria revoluției din 1821*. Tudor magatartásának nyilvánvaló megváltozása kitűnik a fővárosba való bevonulása előtt kiadott kiáltványából (Aricescu, II. 121; *Uricariul*, VI. 26). A bojárok, szám szerint 56 személy, olyan levelet adtak neki, amelyben mozgalmát, mint az ország javáért indítottat, jóváhagyták (Aricescu, II. 132). A Portához (Aricescu, I. 196) és az orosz cárhoz intézett panaszaikban a bojárok mint nemzeti forradalmat mutatták be Tudor mozgalmát.

4. A. D. Xenopol, i. m. 57.

5. A „természetjog” egész teóriája vitás különben. Eredete Ciceróig megy vissza, aki mint igazi racionalista a „legfelsőbb ráció” gyanánt proklamálja e jogot, amely rajtunk kívül létezik és belénk „tápláltatott”, vagy azt állítja, hogy „az istennel egyidejűleg született, régibb az embereknél” (*De legibus*, I, 5, 6; II, 4). E szavai és más hasonlóak miatt mondja róla Mommsen: „Cicero, ez az igazi újságírói temperamentum, a szó legrosszabb értelmében, rendkívül gazdag volt szókincsében, mint maga dicsekedte, és elképzelhetetlenül szegény eszmékben” (*Die römische Geschichte*. III. 620). A természetjog mellett foglalt állást aztán Hobbes, Rousseau, Hugo Grotius. Vö. H. S. Chamberlain: *Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts*.

6. Emile Faguet: *Le libéralisme*.

7. Gustave Le Bon: *La Révolution française et la psychologie des révolutions*.

8. Emile Faguet: *La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*. 255.

V. fej. 1. Történeti szempontból egyébként többen tárgyalták. Vö. N. Iorga: *Histoire des relations entre la France et les Roumains*. Iassy, 1917; Pompiliu Eliade: *De l'influence française sur l'esprit public en Roumanie* és *La Roumanie au XIX-ème siècle*. Paris, 1914. E kötetek élén megtalálható a kérdés teljes francia–román bibliográfiája.

2. Úgy tűnik, az Első Konzulhoz a munténiai nemzeti párt küldötte, amelyet Scarlat Câmpineanu, Știrbei, Grigore és D. Ghica, Văcărescu stb. alkotott. Ld. Kreuchely jelentései Militzhez, 1822. január. 6. = Hurmuzaki: *Documente*. X. 132, 182; V. A. Urechia: *Istoria românilor*, XI. 297; P. Eliade: *De l'influence ...*, 23.

3. *Uricariul* III. 57-64. közli Al. Moruzi 1804 áprilisi oklevelét és a diván március 25-i határozatát. A. D. Xenopol: *Istoria partidelor politice*, 95. közli ama 36 bojár lajstromát, akik részt vettek a névtelen „levél” tartalmát tárgyaló diván ülésén; a levelet a metropolita vitte tárgyalás elé. Ugyancsak érdekes a korszellemlre Vasile Mălinescu levelezése; Veniamin metropolitának azt írta többek közt: hallotta, hogy „a középrangú bojárok gúnyirataikban Franciaország példájával rémítenek. Úgy látszik, a gonoszság magva bizonyára nálunk rejtekezik.” (Urechia, i.m. XI. 27; Xenopol, i.m. 98.)

4. és 4bis. Az *Istoria partidelor politice* kötet függelékében.

5. Újabban V. Barnoschi: *Originile democrației române*. 1922.

6. 1821-ben új korszak kezdődvén a fejedelemségekben, az alkotmányozó kísérleteknek is új kora kezdődik, ezezek általános iránya az volt, hogy „korlátozzák a kormányzati

hatalmat, és bojári gondnokság alá helyezték az országot“. A karbonári alkotmányon kívül Alecu Russo (*Scrieri*, 23. sk.) még három tervezetet említ. Egyik (*Shedion de reformăluirea stăpânirii țării Moldovei*) azt javasolta: az uralkodó élethosszig kormányozzon „hat vagy nyolc legelső honi családdal“, a kaftános bojár ne fizessen adót (*bir*), minden lakos hetente két napot tartozzék dolgozni a bojárnak, az „ismert és kipróbált családok“ kivételével senki se viselhesen hivatalt stb. Egy másik tervezet – ez a „Papok pontjai“ („*ponturile Popilor*“) néven ismeretes – azt javasolta, hogy az uralkodó nyolc bojárból álló „vének tanácsa“ („*gherusie*“) által kormányozzon, azok „legelsők legyenek, és háromévenként változzanak“; csak bojárok kapjanak tisztségeket; a bojárok mentesek legyenek mindenféle adótól stb.; a harmadik tervezet örökletes uralkodót követelt, de ugyancsak oligarchikus kormányzattal. A csernovici bojárok panasza (Codrescu: *Uricariul*. VI. 132) egyenesen az kérte a Portától, hogy törölje el az uralkodói méltóságot és bojári tanáccsal cserélje fel, élén egy főbojárral (*baş-boier*), vagyis amolyan oligarchikus köztársaság legyen az ország.

7. A Csernovicba menekült bojárok lajstroma: Hurmuzaki: *Documente*. I/4. 79.

8. A bojárság egyenlősítésére irányuló szándék világosan kifejezésre jut az itthon maradt csokajok panaszában, amelyet a szilisztrai pasa révén juttattak el a Portához, Sturdza törökök általi kinevezése előtt. Nincs meg e panaszlevél eredetije, de benne van Nagel udvarbíró Veniamin metropolitához írott 1822. április 12-i levelében (C. Erbicéanu: *Istoria Mitropoliei Moldovei*, 25). Arra nézve, hogy Ioniță Sturdza miként lett uralkodó, becsapva Vogoride kajmakámot és maga pártjára csalogatva Teodor Balșot, a Csernovicba menekült nagybojárok képviselőjét, ld. Xenopol, i.m. 79-80.

9. Mihail Sturdza 1823. novemberi, az orosz kormányhoz intézett emlékiratából: „Az uralkodó rendeletben engedélyezte a karbonáriknak, hogy összegyűljenek és a tavaly szerkesztett alkotmányról szavazzanak“. Hurmuzaki, i.m. I/4. 55.

10. N. Iorga: *Istoricul constituției românești*. = *Noua Constituție a României*, 21.

11. Alecu Russo, i.m. 18.

12. Alecu Russo is csodálkozott e hallgatáson: „Ez a tervezet is – írja –, amelyből kitűnik, hogy Tăutul járatos volt a kor politikai irataiban, hiszen Moldovában ekkor írták le először a hatalmi ágak szétválasztásának alapelvét, és benne sok jogi meghatározás található, de csodálkozunk rajta, hogy a tervezet teljesen hallgat a falusiak tekintetében.“ *Scrieri*, 27-28.

13. A Köztanácsnak tagja volt a metropolita, a románvásári (Roman) és huszvárosi (Huși) püspök, „minden dívánbeli és hivatali személy, és megyénként egy-egy berendelt vezető bojár“ (20. §) – vagyis 16 megyei bojár és a dívánok teljes személyzete, amelynek többsége kisbojár lehetett. A díván többsége a kisbojárság felé hajlott.

14. Az 53-61. §.

15. Olyan értelemben, hogy az uralkodót a törvény kötelezte (19-23. §); az uralkodó és a Köztanács közötti konfliktus esetén ez utóbbi véleménye volt döntő (23. §).

16. Nevezetesen a törvénykezési hatalmat elválasztották a törvényhozó hatalomtól (24-37. §). Felállították az I. Dívánt – amolyan semmitőszéket –, amely csak a felső osztályok ügyeivel foglalkozott, és állott egy főkancellárból (*vel-logofăt*), négy főbírából (*vel-vornici*), egy fegyvernökből (*halé spătar*) és egy bányából (*halé ban*), vagyis tényleges hivatalnokokból; a II. Díván idegenek ügyével és bűnügyekkel foglalkozott – ez amolyan ítélőtábla volt, és tagjai bojárok lehettek, rangkülönbség nélkül; a törvényszékek egy-egy megyei bírából és egy-egy kerületi kapitányból (*ispravnic*) állottak. – Most számvetést készíthetünk a Köztanács összetételéről: 3 főpap + 16 megyei bojár (akik közé több kisbojárt választottak be) + 7 I. Díván-beli nagybojár + 15 bojár a három II. osztályú Dívánból (majdnem mind kisbojárok) = 41 bojár, többsége kisbojár. Vö. Xenopol, i.m. 579., a jegyzetekben.

17. A 18. cikkellyel, amelyről már szoltunk.

18. A 34. cikkelyből kitűnik, hogy a véghatározattal lezárt pereket nem lehetett újraindítani új uralom idején, „s az ily módon egyszer véghezvitt ügyben ne lehessen másként kereset, hanem csakis ha arra érdemes más bizonyítékokat mutatnak be, amelyeket nem láttak a korábbi vizsgálatok során”.

19. Radu Rosetti: *Pentru ce s-au răsculat țaranii?* 42-45.

20. Ioniță Sturdza politikája arra irányult, hogy bojári rangra emeljen „nemzetségeket” („neamuri”) és száműzötteket (mazili), és Mihail Sturdza emiatt állította azt, hogy bojári rangra emelt több száz „szolgát, ágrólszakadtat, társadalom söpredékét” (Hurmuzaki, i.m. I. 85). A 871 bojárságra emelt személy lajstromát közölte Ghibănescu: *Surete*, X. Az 1824. február 11-ig adományozott valamennyi – szám szerint 469 – kaftánnak és oklevélnek nyomára bukkantak a hivatalos nyilvántartásból való másolatban; ezt az ellenzéki bojárok készítették, hogy panaszképpen a Portára küldjék. Minden név iránt ott olvasható az ellenzék egyik feje, Gh. Râșcanu udvarbíró megjegyzése.

21. Az uralkodó és a Csernovicba vagy Besszarábiába menekült bojárok között folyt hosszas tárgyalások után (Hurmuzaki, i.m. I. 18, 31; Erbiceanu, i.m. 53) és a Pétervárott vagy a Portán tartózkodó száműzött bojárok számos panasza következtében (Hurmuzaki, i.m. I. 75-76, 86-87. stb.) az 1826-os akkermani egyezmény után a harc az uralkodó letörésével végződik. Noha a karbonári alkotmányt nem szentesítette az uralkodó, pontosan azon óhaja miatt, hogy kibékül a száműzött bojárokkal, hihetőleg mégis alkalmazásban volt 1822–1826 között, amint az kitűnik Vogoride kajmakám kormányzatával kapcsolatos emlékiratból is: „Az uralkodó úgy alkalmazta gyakorlatban ezt a törvényt, hogy a felkapaszkodottakat felhatalmazta: a nekik adott nemesi jog erejénél fogva szavazzanak a fejedelemség minden ügyében, és a szavazatok többsége szerint döntött minden kérdésben Moldova régi nemesei ellen.” (Hurmuzaki, i.m. I. 55.) Miután az oroszok kibékeltek a törökökkel, Ioniță Sturda kénytelen kiadni 1827. évi ismert oklevelét (*Anafora pentru pronomiile Moldovei*) – ezt aláírta 22 I. osztálybeli bojár is –, amellyel nemcsak eltörli az 1822-es alkotmány reformjait, hanem eddig nem gyakorolt kiváltságokhoz juttatja a nagybojárokat (Uricariul, II. 129; Xenopol: *Istoria românilor*, VI. 54; Uő: *Istoria partidelor politice*, 113).

22. Említendő, hogy a Szervezeti Szabályzat kiadása előtt, 1831-ben kirobbant a volt „karbonárik” két mozgalma a Szervezeti Szabályzat ellen, mert jogosan gyanították, hogy a nagybojárságnak kedvező rendszert vezet be. Erre vonatkozóan – Kreuchely és Margotti konzulok jelentése (Hurmuzaki, i.m. X. 452-457) mellett – ld. még M. Drăghici: *Istoria Moldovei pe timp de cinci sute de ani*. Iași, II. 181; G. Sion: *Suvenirii contimpurane*, 1888. 403; Kiszeljov levele Nesselrode-hoz = Al. Papadopol-Calimach: *Generalul Pavel Kiseleff*; meg: *Analele parlamentare ale României*, I/II. 76; Xenopol, i.m. 149.

23. A Szervezeti Szabályzat elleni gyűléslet abban csúcsosodott, hogy az 1848. szeptember 6-i néptüntetésen elégették. Erről részletesen írt a *Pruncul român* és a *Gazeta de Transilvania* szeptember 7-i számában. = *Anul 1848 în Principatele Române*, IV. 245-247.

24. *Analele parlamentare*, I/I. 71-73.

25. Ezeket elemzi P. Eliade: *De l'influence ...*, 133; pl. Grigore Brâncoveanu nagybán emlékirata.

26. A vitát lásd: *Analele parlamentare*, I/I. Munténiára, I/II. Moldovára (1831).

27. Uo. II. k.

28. Papadopol-Calimach, i.m. 28.

29. Pompiliu Eliade: *La Roumanie au XIX-ème siècle*, 61.

30. Ez mégsem magánjogi és kereskedelmi törvénykönyv; a magánjog terén hatályban maradt az 1818-as Caragea-kódex; a kereskedelmi jog tekintetében a 241. cikkely előírta a francia kereskedelmi törvénykönyv fordítását. Majd csak 1841-ben, egy bizottság – ennek tagja volt: M. Cornescu, C. Iatropolu, C. Câmpineanu, Em. Arghiropol, E. Bălăceanu és G. Golescu – szerkesztette meg a kereskedelmi törvénykönyvet, a francia nyomán (I. C. Filitti: *Les Principautés roumaines sous l'occupation russe*, 119).

31. Az 1822-es alkotmány is előírta az ágazati szétválasztását. Korábbi utalás találunk erre C. Mavrocordat egyik oklevelében, amelyben az áll: nem illik, hogy egyazon személy legyen végrehajtó közeg és bíró is. Al. Ipsilanti elrendeli, hogy a bírósági ügyeket a megyékben, bírák végezzék; igaz viszont, hogy a bírán kívül a kerületi kapitány (*ispravnic*) is bírósági (Andrei Rădulescu: *Puterea judecătorească. = Noua Constituție a României*, 198).

32. Azáltal hogy a régi közvetett adókat, amelyeket a bojárok is fizettek, a jobbágyi adóval (*bir*) helyettesítette, a Szervezeti Szabályzat szentesítette Ion Sandu Sturdza azon végzését, amelyet akkor adott, amikor hazatértek a Csernovicba menekült bojárok, és általa felmentette őket minden közzadó alól. Hasztalan volt Kiszeljov igyekezete, hogy minden uradalmat megadóztasson, javaslatát a bizottság 1830. január 15-i határozatával elutasította. Ld. Xenopol, i.m. 151.

33. Emile Haumont: *La culture française en Russie (1700–1900)*. 1910. 320–333.

34. Saint-Marc Girardin: *Souvenirs*, II. 258. Ugyanazon véleményen van I. A. Vaillant: *La Roumanie ou Histoire, langue, littérature, statistique des peuples de la langue d'or. Ardaliens, Vallaques et Moldaves, résumés sur leur nom de Romans*. Paris, 1845. III. 48. és Michel Anagnosti: *La Valachie et la Moldavie*. Paris, 1837. 153.

35. P. Eliade, i.m. 125.

36. A Szervezeti Szabályzatot más-másféleképpen értékelték maguk a kortársak is. Néhány értékelés D. Urquhart: *La Turquie*, I. 188; N. Bălcescu: *La Question économique des Principautés ...*, 25; N. Soutzo: *Mémoires*, 97; J. Michelet: *Principautés danubiennes*: M-Me Rosetti, 1848; Le colonel vicomte De Grammont: *De l'administration provisoire russe en Valachie et de ses résultats*, 1840; G. Chanoi (= I. Ghica): *Dernière occupation des principautés danubiennes par la Russie*. Paris, 1853. 65.

37. *Analele parlamentare*, I/I. 70.

38. Iorgu és Costache Sturdza, majd a bojárok közül Sandulache Miculescu, Toader Hurmuzaki, Ștefăniță Ruset, Iorgu Canănu, Iancu Prăjescu stb. Leonte Radu comis iratai között talált lajstromuk Hurmuzaki, i.m. 191–193.

39. Nevezetesen ezeket követelték: „az arisztokrácia gyengítése, vagyis a főszállásmestertől (*vel-șatrar*) a főkancellárig igazi bojárok legyenek, ezek alkossák a Köztanácsot, szótöbbséggel válasszanak 32 képviselőt, akik közül a főbojár nevezetű elnök a legmagasabb rangú, becsületes és korábbi vagyona szerint gazdag, hazaszerető és szegényfolt nélküli ember legyen. Az uralkodó ne adhasson a képviselőknek se hivatalát, se jutalmat.”

40. Ez összeesküvést illetően ld. Hurmuzaki, i.m. I. 125, 127, 130, 142. sk., 159, 161; X. LXIX–LXX. lap és Xenopol, i.m. 191–193.

41. Egyetlen demokratikus intézkedése az a rendelkezése volt, „hogy a megyei törvényszékekre még állítsanak két választott tagot: egyiket a rétegek (*răzăși*) és a másikat a lakosok (parasztok) részéről; a kapitányságra (*ispravnicat*) pedig a kapitány mellé még állítsanak négy biztost (*comisari*), akiket azonban válasszanak kettőt a bojárok, egyet a rétegek, egyet pedig a lakosok közül.”

Paul Celan, traducerea ca semnificare

Dr. Ștefan Gencărau

Poetul născut la Cernăuți, în 1920, Paul Celan¹, e prezentat în intervențiile românești, mai ales în cele ale germaniștilor, drept o *conștiință* europeană, greu încercată, în care s-a reflectat un impas al umanității, cu consecințe asupra încrederii în cuvînt, în capacitatea ființei de a comunica.

Tocmai din acest motiv, înainte de a vorbi despre traducătorul Paul Celan, ne vom strădui să arătăm că, în viața culturală românească, manifestările dedicate lui Celan, interesul față de oprea sa apar drept o constantă.

Că e așa, o putem dovedi amintind faptul că la București s-au ținut deja două colocvii Celan, unul în 1981, altul în 1990.

Colocviul din 1981 a fost organizat de către Uniunea Scriitorilor din România în colaborare cu Institutul German din București. Acest prim colocviu a conturat personalitatea poetului, punînd în evidență importanța anilor petrecuți de Celan la București și a indicat, cel puțin pentru români, direcțiile de cercetare a operei.

A reieșit atunci, așa cum arăta Uwe Martin², că pentru Celan, *capitala românească a însemnat mai mult decît o perioadă de tranziție din viața sa*.

Tot atunci s-a arătat că scrierile în limba română la care s-au referit unii dintre exegeții operei sale se încadrează tematic în universul operei celaniene.

În secțiunile colocviului din 1981 s-a arătat că prin ceea ce a scris, inclusiv în limba română, Celan apare drept poetul care a căutat să redea în cuvinte dimensiunea unei rupturi a istoriei ce a transformat întreaga umanitate, indiferent de nație sau de limbă, într-o victimă.

În cadrul colocviului din 1990, ca într-o continuare firească a discuțiilor din 1981, s-a insistat asupra unor probleme³ ce privesc :

- a) abordarea lui Paul Celan din perspectiva strictă a germaniștilor,
- b) tipologia literaturii de expresie germană, cu referire la poezii și scriitorii de limbă germană din afara spațiului de limbă germană,
- c) relația operei lui Celan cu suprarealismul,
- d) dimensiunea meditativă și profetică a poeziei lui Celan.

Problemele traducerii poeziei, cu referire la traducerile timpurii ale lui Paul Celan au fost abordate pentru prima dată în spațiul românesc în secțiunile aceluiași colocviului din 1990,

Că putem vorbi, așadar, despre o constantă a interesului românesc față de Celan se poate dovedi și prin ritmicitatea cu care apar, în periodicele din București, atît traducerile din opera sa poetică germană, cît și scrierile sale în limba română.

E semnificativ în acest sens, faptul că în 1947 apare, în periodicul bucureștean *Contemporanul*⁴, traducerea poemului lui Celan, *Tangoul morții*, traducere pe care o datorăm prietenului lui Celan, Petre Solomon.

După această traducere, numele lui Celan apare în mod repetat în periodicele bucureștene, atît datorită intuiției criticului Ovidiu S. Crohmălniceanu, cît, mai ales, datorită prieteniei lui cu Alfred Margul Sperber, care publică trei poezii ale lui Celan, în limba germană, în revista *Agora*⁵.

Traducerile din Celan în română și publicarea poemelor sale germane în revistele bucureștene se petrec într-o perioadă în care poetul însuși, trăind la București, traduce din germană și din rusă în română.

Amintim în acest sens faptul că primele traduceri din opera lui Kafka în română le datorăm lui Celan.

Interesul românesc față de Celan nu se oprește însă la deceniile al patrulea și al cincilea ale secolului trecut.

Dintre cei ce au avut privilegiul de a-l cunoaște și de a-i fi apropiați, se cuvine să-i amintim pe Petre Solomon și pe Nina Cassian, care au continuat, pînă în 1973, să exploreze universul poetic configurat deja în 7 volume apărute în mare parte în Germania, între 1952 și 1971.

Așadar, ca dovadă a constanței interesului românesc pentru Paul Celan, în 1973, apare la București, la Editura Univers, în traducerea Ninei Cassian și a lui Petre Solomon, un volum⁶ antologic, ce cuprinde poezii reprezentative pentru toate ciclurile creației celaniene.

Selecția poeziilor pentru acest volum antologic urmează cronologic opera germană cuprinsă în:

Mac și memorie (**Mohn und Gedächtnis**, Stuttgart, 1952),

Din prag în prag (**Von Scwelle zu Scwelle**, Stuttgart, 1955)

Zăbrelile cuvîntului (**Sprachgitter**, Frankfurt am Main, 1959),

Trandafirul nimănui (**Die Niemandrose**, Frankfurt am Main, 1963),

Meandrele respirației (**Atemwende**, Frankfurt am Main, 1967),

Sori de fire (**Fadensonnen**, Frankfurt am Main, 1968)

și din volumul *Partea zăpezii* (**Schneepart**).

Această antologie în care, pe drept cuvînt, sunt cuprinse cele mai reprezentative poeme, ni-l prezintă pe Celan în evoluția de la o poezie de revoltă în fața unei divinități care și-a părăsit creația pînă la o poezie ce definește veșnicia drept persistență a unei materii amorfe.

Desigur, criteriul după care au fost dispuse poemele traduse nu putea fi altul decît cel ce ținea cont de cronologie, de structura operei, precum și de ceea ce am putea numi *arhitectura tematică* a universului poetic al lui Celan.

Parcursînd aceste traduceri, ajungem să credem că cei doi traducători, Petre Solomon și Nina Cassian (ea însăși poetă) au sesizat apropierea tematică a poeziei lui Celan de poezia românească, după cum au sesizat și abordarea de către Celan a unor teme în maniera în care acestea se regăsesc și la unii dintre poeții români contemporani lui și din opera cărora Celan a tradus apoi în germană. Cunoscînd poezia românească, citindu-i în română pe Arghezi, pe Blaga și pe Barbu, Celan știa că la noi poezia era limbajul în care se formulau marile întrebări cu privire la raportul om – divinitate; ca și în poezia contemporanilor lui români, în primul ciclu al antologiei realizate de Petre Solomon și Nina Cassian se regăsesc poeme ce exprimă revolta față de un Dumnezeu care și-a părăsit creația, față de un Dumnezeu absent, indiferent la suferința celui creat după chipul și asemănarea sa.

Fără a ne gîndi, desigur, la o filiație, se cuvine să arătăm că se regăsesc în aceste traduceri teme apropiate celor din poezia psalmică a lui Arghezi, unde, ca și la Celan, moartea apare ca un somn, ca o absență, ca o plecare de acasă ori ca o doamnă tăcută care, la Celan, taie capul lalelelor, înlăturînd astfel frumosul din geografia Universului. Ca și la Arghezi, există la Celan, un cult al mortului. Cadavrul, ca în *Florile de mucigai* ale lui Arghezi, e frumos, *sorii morții*⁷, după cum spune însuși poetul în poezia *Toată viața*, sunt albi ca părul copilului. Cît de aproape suntem aici de expresia argheziană din *Flori de mucigai*, unde, *în beciul cu morți*, omul e frumos pentru că chipul lui păstrează, în ciuda putrefacției, *un fraged suris*, iar în ochii lui *încremenește o lumină*. Și iarăși, ca și la Arghezi, cît de aproape suntem de perceperea ființei dispărute ca *țărînă* în poemul din ciclul *Trandafirul nimănui*, unde, cu mirare sau cu disperare, despre cei ce se pregătesc de moarte, Celan spune doar atât: *Era țărînă în ei*; ce aproape suntem așadar de Arghezi, pentru care dispărutul *parcă ar fi de pămînt*.

Ne-am permis să punem în evidență aceste apropieri Celan – Arghezi, desigur, întîi pentru că, în absența unui studiu introductiv la volumul antologic pe care l-am invocat ca o dovadă în plus pentru o constanță a interesului românesc față de Celan, am crezut necesar să emitem o serie de presupuneri cu privire la criteriile de selecție.

Dacă ne-a interesat rațiunea ce a determinat selecția poeziilor și alcătuirea volumului antologic despre care am vorbit, tot atât de mult trebuie să ne preocupe *cauza* persistenței — mai bine de jumătate de veac — a interesului românesc față de Paul Celan.

Credem că nu numai amănuntele biografice pot explica acest îndelung interes. Mult mai importantă este, în această privință, *semnificația* pe care Paul Celan a dat-o actului de a scrie și celui de a traduce.

Nu ne-am propus să rediscutăm aici de ce a scris și, mai ales, de ce a ales germana ca limbă a operei sale. O reevaluare a funcțiilor atribuite creației e necesară. E știut că a creat, în adevăratul sens al cuvîntului, doar în germană și în română. În aceeași măsură, e cunoscut și faptul că Paul Celan a tradus din română în germană, din germană în română, din rusă în română, apoi din engleză, din spaniolă, din poloneză și din rusă în germană.

Orice traducere este, înainte de toate, o încercare a ființei, o probă pe care o trece sau nu cel ce caută, dincolo de expresie, semnificația.

Pentru un poliglot precum Celan⁸, care stăpînea opt limbi, traducerea nu putea fi o simplă echivalare ori transpunere dintr-o limbă în alta. Chiar dacă în teoria traducerii, o echivalare semantică totală ar fi proba supremă, idealul unui traducător precum Celan nu poate fi o *încercare de literaritate sau de transfer punct cu punct*⁹.

Nici o dimensiune pragmatică, în înțelesul comun al acestui termen, nu vine să explice actul unui astfel de traducător. Rareori, a traduce a însemnat pentru Celan a obține un beneficiu, precum s-a întîmplat atunci când și-a oferit serviciile Biroului Internațional de la Geneva¹⁰.

Dimpotrivă. Actul de a traduce avea, la Celan, cu totul și cu totul alte rațiuni.

1. Din scrisorile adresate prietenilor români, reiese că a traduce, pentru Celan, însemna a săvîrși un act de dreptate. El constata cu durere că unii dintre scriitori, mai ales dintre cei din teritoriul primei lui patrii lingvistice, nu au avut șansa de a se naște ca vorbitori ai unei limbi de circulație și credea că rolul său este acela de a compensa ceea ce alții pierd din pricina limbii în care le-a fost dat să creeze. Că acesta este un prim imbold pentru a traduce rezultă din scrisoarea adresată în 1957 prietenului său din România, Petre Solomon, căruia Celan îi mărturisește: „cît e de nedrept că tocmai eu am fost favorizat de o limbă cu circulație mondială. Dacă, cel puțin, aș putea într-o zi să traduc pe ceilalți.”¹¹

2. Traducerea are apoi o funcție paideumatică. Traducînd, el educă, el îi învață pe alții să judece opera. El le oferă acestora modelul în propria lor limbă și îi ajută să se elibereze de prejudecăți. E cunoscută, în acest sens, ancheta din 1946, din revista românească *Veac nou*, unde întrebarea esențială era *dacă opera lui Kafka exprimă într-o manieră contagioasă, o anumită stare de descompunere socială*. În locul unui răspuns, se știe că Celan a preferat să traducă în română patru scrieri ale lui Kafka pentru ca judecarea operei să se facă în cunoștință de cauză¹².

3. Celan traduce așadar pentru a îndrepta, pentru a corecta. Traducerea e, pe de o parte, un act ce alină suferința, pe de altă parte, traducerea redescoperă identitatea lingvistică originară a scriitorului. E concludent, în acest sens, episodul Ivan Goll, despre care Celan amintește într-o scrisoare trimisă lui Afred Margul Sperber, în 1960. Traducînd opera bătrînului și suferindului Ivan Goll¹³, Celan are sentimentul că a recuperat pentru limba germană un poet care o bună bucată de vreme nu mai scrisese nemțește.

4. A traduce e, în cele din urmă, în viziunea lui Celan, un act care își are rațiunea în a construi o limbă unică pentru esența omenescului, o limbă în care să se depășească starea de comunicare datorată diferențelor formale și de cod cultural. Această funcție a traducerii e pusă în evidență de unele dedicații dintre care ne face plăcere să o amintim pe cea care se găsește într-un exemplar al traducerii din Esenin dăruit prietenului său român. Enunțul dedicației se realizează prin distribuirea de sintagme și de unități lexicale proprii unor limbi diferite¹⁴, enunțul începînd în germană, continuînd în rusă, urmînd în română și încheind în latină.

Dedicația la care ne referim, căreia Petre Solomon îi găsește o semnificație primară în acord cu un context cultural interbelic¹⁵, nu apare drept o experiență singulară. Alături de alte asemenea enunțuri plurilingve, această experiență a lui Celan are o deosebită importanță pentru înțelegerea funcției fundamentale a traducerii.

5. S-a spus că a scrie și a traduce în germană însemna pentru el „să exploreze toate posibilitățile din interiorul acestei limbi și, în același timp, să găsească toate posibilitățile de a transforma codul acestei limbi pentru a construi o altă limbă”. Când a tradus din poeți români precum Arghezi sau Gellu Naum, când a tradus din Baudelaire sau Rimbaud, Celan a continuat să îmbogățească germana aducând în limba lui Goethe „cuvinte, nuanțe, atmosfere proprii” contextelor culturale ale limbilor pe care le-a travesat. S-a spus că, astfel, a vrut să pedepsească germana. Ce pedeapsă sublimă ! Ce manieră de răzbunare prin dar făcut limbii!

6. Scrisorile către Alfred Margul Sperber ne conduc spre o altă concluzie. Citindu-le, ajungem să credem că Celan a înțeles altfel rolul traducătorului. El a tradus fiindcă a atribuit limbii o funcție aparte, aceea de a asuma ființa spre a-i da o identitate. El a încercat astfel să creeze o limbă pornind de la germană, fără a uita româna ori franceza. Pe baza amănuntului biografic, s-a arătat că poetul bucovinean prin naștere a vrut să creeze o limbă pentru a recupera ceea ce a pierdut o dată cu moartea părinților.

7. Dacă astfel de acte apare drept temeiuri ale traducerii, atunci pentru această conștiință greu încercată de istorie a traduce, a crea o limbă, a recupera prin creație lingvistică viața celor absenți nu înseamnă oare a dobândi o putere proprie numai divinului, un statut asemeni celui al lui Dumnezeu?

Bibliografie selectivă:

1. Paul Celan, *Versuri*, Editura Univers, București, 1973.
2. Petre Solomon, *Paul Celan. Dimensiunea românească*, Editura Kriterion, București, 1987.
3. Andrei Corbea, *Paul Celan și „meridianul” său. Repere vechi și noi pe un atlas central-european*, Editura Polirom, Iași, 1998.
4. George Steiner, *După Babel. Aspecte ale limbii și traducerii*, Editura Univers, București, 1983.
5. Hans-Martin Gauger, *Über Sprache und Stil*, Verlag G.H. Beck, München, 1995.

Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, Catedra de limba română. Textul conține conferința susținută în cadrul Colocviului „L'EUROPA SI GUARDA INDIETRO : PAUL CELAN – UNA TRAGEDIA EUROPEA” organizat la Budapesta de către Institutul Italian de Cultură, în colaborare cu Institutul Goethe și cu Centrul Cultural al României. Exprimăm pe această cale gratitudinea noastră față de directorul instituției culturale românești din Budapesta, doamna Anamaria Pop, precum și față de domnul Gabriele Brustoloni, directorul Institutului Italian, întrucât ne-au dat posibilitatea de a pune în lumină constanța interesului românesc față de Celan.

1. Pentru cititorii revistei *Conviețuirea* se cuvine să arătăm că vorbim despre un poet care s-a născut la Cernăuți în 1920. Numele acestuia este Paul ANTSCHEL. 'CELAN' e o anagramă a numelui Antschel, desigur, cu rescrierea prin c a grupului consonantic din a doua silabă a numelui. E important de adăugat că Celan și-a început studiile la Cernăuți, le-a continuat la Tours, de unde, datorită evenimentelor din 1939, a revenit la Cernăuți și a urmat cursurile Facultății de Litere ; primele creații ale lui Celan au apărut în spațiul românesc, primele aprecieri critice apar la București, recomandarea lui Celan, care deschide drumul european al poetului pleacă din același spațiu, dacă avem în vedere

scrisoarea lui Alfred Margul Sperber adresată criticului Otto Basil, editor al revistei *Plan* de la Viena. Este considerat **cel mai important poet european al perioadei de după 1945**. Această afirmație aparține lui George Steiner (*După Babel*, 1983, p. 226). Celan a scris în română un număr de poeme pe care cititorul interesat le poate găsi în Addenda cărții lui Petre Solomon, lucrare din ale cărei pagini creden că am reușit să *deslușim* dimensiunea românească a acestui mare poet european.

2. Uwe Martin, apud Petru Solomon, *Dimensiunea românească*, Kriterion București, 1987, p. 16.
3. Despre problemele abordate, vezi *Zeitschrift der Germanisten Rumäniens*, 1, ianuarie-iulie 1992.
4. Petre Solomon, *op. cit.*, p. 55 ș.u.
5. Pentru mai multe detalii în această privință, vezi Petre Solomon, *op. cit.*, p. 77.
6. Paul Celan, *Versuri*, în românește de Nina Cassian și Petre Solomon, Editura Univers, București, 1973, 216 p, într-un tiraj de 1400 de exemplare.
7. Paul Celan, *Versuri*, *op.cit.*, p. 22.
8. Petre Solomon, *op. cit.*, p. 119.
9. George Steiner, *După Babel. Aspecte ale limbii și traducerii*, Univers, 1983, p.373.
10. *Ibidem*, p. 132.
11. *Ibidem*, p. 133.
12. *Ibidem*, p. 45 ș.u.
13. *Ibidem*, p. 135.
14. *Ibidem*, p. 146, unde regăsim dedicația : *Für Petre Solomon, na dobruju pamiat, frățește, din inimă, Paul Celan, Lutetiae Czernowitiorum, 25. 4. 1962.*
15. Petre Solomon însuși notează că *asemenea combinații devin frecvente în opera poetică a lui Celan, care, pe de o parte, „se contractă”, iar pe de altă parte se fisurează, lăsînd să pătrundă în fisurile ei tot felul de elemente lingvistice străine*. Comentînd intervenția profesorului John Felstiner de la Colocviul Celan care s-a desfășurat în toamna anului 1984, la Cerisy, Petre Solomon explică acest tip de construcție plurilingvă prin faptul că poetul *căuta noi resurse verbale și se pomenea scriînd versuri într-o limbă amestecată, din pricină că simțea că limbajul liric era neadecvat, epuizat*. Am putea interpreta în acest mod lexicalizare și sintaxa plurilingvă a unor astfel de enunțuri, după cum am putea explica enunțurile de acest tip și în acord cu Andrei Corbea (*Paul Celan și „meridianul” său*, Polirom, 1998), pentru care *scriitura lui Celan se străduie să instaureze prin... limbă o supraréalitate confidențială și complexă, eliberată de pecinginea ideologizată a cuvintelor*, după cum am putea vedea în aceste enunțuri plurilingve o dovadă în plus a faptului că Celan credea în posibilitatea de a construi o meta-limbă, o limbă în totalitate a poeziei, după cum crede George Steiner (*După Babel*, Univers, 1983). Oricum, experimentul e anterior lui Celan. G. Steiner (*op. cit.*, p. 234) ne arată că *poezia bilingvă și multilingvă, adică un text în care apar versuri și strofe în limbi diferite, datează cel puțin din vremea Evului Mediu și a folosirii polifonice a latinei și a limbajului popular*.

A szláv eszme mint női princípium a szlovák irodalomban

Maruzsné dr. Sebó Katalin

Bevezetés

Érdeklődésem a romantizmus iránt pozsonyi egyetemi éveim során alakult ki. Diplomamunkámban szlovák-esztétika szakos lévén Karol Kuzmány esztétikai nézeteinek a stúr-költői iskolára gyakorolt hatását vizsgáltam. Főiskolai oktató munkámban ma is központi szerepet tölt be ez a korszak. A Történelmi Magyarország területén ebben az időben erősödött fel az itt élő nemzetiségek, köztük a szlávok (szerb, ruszin, szlovén, horvát, szlovák) körében az önidentifikáció igénye, anyanyelvük, kultúrájuk ápolásának szükségessége. Ezekben az években a nemzetiségek vezetőit egyre inkább foglalkoztatta a származás kérdése , a haza és a nemzet fogalma. A szlovákok ezekre a kérdésekre a szláv eszme és a szláv kölcsönösség elmélete segítségével próbáltak választ adni a tudomány és az irodalom eszközeivel.

Az orosz szak kapcsán merült fel bennem az a gondolat, hogy Ján Kollár és Ján Holly verseiben megfigyeljem Oroszország költői megfogalmazását és a szláv összetartozás metaforáit. A témát 3 fejezetben mutatom be. Az I.-ben röviden vázolom a szlovák irodalom sajátosságos jegyeit, a II-ban a szláv eszmét, mint női princípiumot vizsgálom, a III-ban Szláva lányát mutatom be. Megfigyeléseimet az összegzésben foglalom össze.

I. A szlovák irodalom sajátosságos vonásai a XIX. sz. első felében

A kelet-közép -európai régió, melybe a szlovák irodalmat soroljuk, földrajzi, társadalmi és kultúrtörténeti szempontból egy sajátosságos kultúrkört alkot. Közép-Európa keleti részét értjük alatta, melynek közép-európai jellege van. Idetartozik a cseh, lengyel, magyar, szlovák szerb, horvát, szlovén irodalom. A téma kitűnő ismerője, **Sziklay László** (1912-1917) szerint a régiót nem földrajzi, gazdaságpolitikai szempontból kell elképzelni. A régió - zóna kontextusába azoknak a népeknek az irodalmát soroljuk, amelyek hasonló társadalmi, politikai, kulturális fejlődésen mentek át. Sziklay László egész tudományos munkáját ennek az összetett kérdésnek szenteli. Összehasonlító módszerrel kutatja a zóna szláv, különös tekintettel a szlovák és a magyar irodalom összefüggéseit. Az összehasonlítás fő kritériumának a sorsközösséget tartja. Tapasztalatait nagyívű munkájában, **A szlovák irodalom történetében** (1962. Budapest) adja közre mintegy 900 oldalas terjedelemben. Elméletét kelet közép-európai irodalmi koncepciónak nevezzük. Ezzel szemben a szlovák irodalomtörténet a **szláv koncepció** híve, mely az összehasonlítást a nyelvi rokonságra alapozza. Napjainkban a kelet- közép -európai szintézist **Fried István, Kiss Gy. Csaba, Käfer István**, irodalomtörténészek képviselik, szlovák részről **Chmel Rudolf** tekinthető Sziklay követőjének.

Az érintett nemzetek irodalmi, kulturális fejlődésének legszembetűnőbb sajátosságát az **időbeli eltolódásban** látja. A polgárosodás, az önálló nemzeté alakulás, a nemzeti nyelv, irodalom kialakulása ezeknél a nemzeteknél a nyugat-európai irodalmakhoz képest késésben van. Csak a XVIII. sz. végén., XIX. sz. első felében jutnak el odáig, hogy a nyelvújítás folyamatának lezajlása után valóban esztétikai értékű művek születhessenek. Ekkor viszont hihetetlen lendülettel próbálják behozni a hátrányt, utolérni a fejlődést. E cél érdekében mesterségesen avatkoznak be az irodalmi folyamatok természetes fejlődésébe. Sziklay ezt a jelenséget „**akartságnak**” nevezi. A tudatos, nemzetépítő beavatkozásnak a nyelv és az irodalom területén egyaránt jelen van. Sziklay magát a nyelvújítást vagy magának az irodalmi

nyelvnek a létrehozását is az „akartság” körébe sorolja. **Kazinczy, Dobrovsky és Jungmann** esztétikai, illetve nyelvészeti eszközökkel tették alkalmassá nyelvüket a modern nemzeti irodalom művelésére. **Bernolák, Obradovic, Karadzic, Gai** az egyházi műnyelvet a népnyelvből és a rokon szláv népek nyelvéből létrehozott új irodalmi nyelvvel váltották fel. Ezzel kívülről, mesterségesen befolyásolták, sietteték a természetes nyelvi fejlődést. Hasonló jelenségre hívja fel Sziklay a figyelmet az irodalom területén is.

Az „akartság” tetten érhető pl. a műfajok tekintetében is. Amikor 1784-ben megjelenik **J.I. Bajza** (1755-1836) **René mládenca...** című regénye, a szlovák irodalom belső struktúrája még nem áll azon a színvonalon, hogy a regény, mint műfaj meghonosodhasson. Az olvasóközönség sem volt felkészülve a regény befogadására. Bajza regénye szinte minden előzmény nélkül a fejlődés szükségszerű fázisait kihagyva bukkant fel a szlovák irodalomban. Utána voltak ugyan egyedi próbálkozások a regény meghonosítására, mint pl. **K. Kuzmány** (1806-1866) **Ladislavja** vagy **J.Chalupka** (1791-1871) **Bendegúza**, azonban a modern szlovák regény egészen **Sv. H.Vajanskyig** (1847-1916) várat magára. Sziklay Eötvös **Karthauziját** is az „akartság” megnyilvánulásaként értékeli.

Az ütemeltolódás egyéb művészi következménnyel is jár. Több, Nyugat-Európában élesen elkülönülő irányzat, mint pl. a klasszicizmus és a szentimentalizmus vagy a klasszicizmus és a romantika Kelet-Európa népeinél békésen megfér egymással. A romantikusok első nemzedéke az új tartalom kifejezésére klasszikus műfajokat és klasszikus formát választ. Vörösmarty és Holly az eposzt menti át a barokkból a romantika korába. Mondanivalójuk súlya, de maga a műfaj is megkívánja a klasszikus verselést, a hexametert. Kollár *Slávy dcérájának* Előhangja műfajilag és formailag is a klasszicitásban fogant. A **stílusirányok keveredéséről** tanúskodnak pl. **Mickiewicz** a klasszicitás és romantika tudatos összehangolására irányuló erőfeszítései. Ezt a jelenséget támasztja alá **Fr. Palacky** (1789-1867) és **P.J. Safárik** (1795-1861) is, amikor az új cseh prozódia szabályai felállításánál Berzsenyiből indul ki. A romantika továbbélése, majd összefonódása a realizmussal a XIX. sz. fordulóján szintén a fáziseltolódásnak a következménye. Az irodalom ebben a régióban a nemzeti identifikáció és az önidentifikáció legfontosabb eszköze. A nemzeti mozgalmakban betöltött szerepe politikai jelentőségű. Az író műven keresztül üzen olvasójának, jelöl ki egy lehetséges utat a nemzeté válás irányába. Sziklay rámutat ennek a politikai magatartásnak a történelemszemléletben fellelhető nyomaira, valamint műfaji és tematikai következményeire.

A romantika **múlt kultusza** az alakuló nemzetkép fontos tényezőjeként lép elő. A nemzeti önállóságra áhító népek lázasan kutatják őseik dicsőséges tetteit egyenjogúságuk igazolására. Az őskeresés, a dicső múlt prezentálása a nemzetépítés legfontosabb forrása lesz. A történelmi hitelesség követelményeit az írók magukra nézve nem tartják mértékadónak. Az ősi kultúra, etikai feddhetetlenség minden áron való bizonyítása még a hamisítástól sem riaszt el néhány író. Így születnek a nemzeti mítoszok, rögzülnek a köztudatban és akadályozzák még ma is a reális nemzeti önismeretet. Sziklay mindezeknek a gyökerét az adott népek társadalmi-politikai háttérében látja: „Az elnyomott nép írója úgy álmodott a dicső múltrol, hogy magát egy hatalmas birodalom - Attila, Árpád Magyar Birodalmának, Róma vagy Nagymorávia örökösének vallotta.”

Közismert a hun-magyar rokonság tétele, a románok római származásának elmélete, Cirill és Metód szláv, sőt szlovák, cseh, délszláv, bolgár nemzeti hősként való kisajátítása. Ezeknek az elméleteknek a gyökerei főként a középkori krónikákra nyúlnak vissza. Sziklay a barokk korára teszi a nemzeti önképek kialakulásának kezdetét. A szlovák irodalomban pl. Cirill és Metód először a XVII. században, Szöllősi Benedek Cantus Catholicijában tűnik fel, s ettől kezdve egészen maig az irodalom és a történelem egyik legfőbb nemzeti önkép formáló motívuma lesz. A régió más irodalmára is jellemző az ősi nemzeti eredet dicsőségét alátámasztó tételek előtérbe kerülése. A XVIII. sz. végén, a XIX. sz. első felében ezek az eredetmondák, legendák lesznek az irodalom inspirációs forrásai. A nemzeti eszmék, a szabadságvágy

kifejezésére a költők a barokk kor jellegzetes műfaját, az eposzt tartják a legmegfelelőbbnek. A nemzeti eposz, mint műfaj felújítása, illetőleg megteremtése megtalálható a zóna csaknem valamennyi irodalmában. Sziklay felteszi a kérdést: "...ha minden nagy újkori irodalmi korszaknak: a középkornak, a barokknak megvolt a maga sajátos formája vagy legalábbis a különleges színeződése a homéroszi - vergiliusi hagyományhoz képest, akkor a kelet-közép-európai eposznak - vagy merhetjük-e romantikus eposznak nevezni? - is kell olyan sajátosságokkal rendelkeznie, amelyek jelentős mértékben, vagy legalábbis némileg eltérnek az említett óklasszikai formáktól." (A szlovák irodalom története 227.o.) Kérdésére a választ Vörösmarty Zalán futásában, Holly *Svatopluk*ájában és Kollár *Slávy dcéra* Előhangjában keresi. Ezen művek expozícióinak összevetésével megállapítja, hogy a homéroszi-vergiliusi hagyományok különböző mértékben ugyan, de mindhárom műben jelen vannak és számos más műfaj és stílusselemmel keveredve egy sajátos, kelet-közép-európai jelenséget, stílusok, stílusjegyek a barokk, a klasszicizmus és a romantika összefonódását támasztják alá. Az idealizált múlt nemcsak hősi, hanem népi is. Közös vonás a népiesség, amely gyakran nem azonos a valódi folklór anyagával. Goethe, Herder ihletése nyomán megnő az érdeklődés a népköltészet iránt. Sorra születnek a **népköltészeti gyűjtemények** (J. Kollár, V. Karadzic, Fr. Celakovsky, Erdélyi János). Ezek a gyűjtemények ihletik a romantikus költészetet. Téma, forma és műfaj tekintetében is. Az irodalom demokratizálódása folytán a balladák, lírai-epikus költemények főhősevé népi hős lép elő. Kukorica Jancsi, Rózsa Sándor, Jánosik, a Detvan Martinja, Arany Toldija mind a nemzeti ideált testesítik meg és szabadságvágyát fejezik ki.

A felsorolt sajátosságok jegeket korántsem meritik ki zónánk romantikus irodalmának gazdag tárházát. Sziklay közép-kelet-európai irodalomszemléletét kívántam röviden bemutatni. Úgy gondolom, hogy ennek a koncepciónak a nyelvi rokonságon alapuló szemlélettel szemben megvan az az előnye, hogy a sorközösségből fakadó közös vonások mellett nyilvánvalóbbá válnak az egyes nemzetek irodalmának egyedi jegyei is.

II. A szláv eszme, mint női princípium

A szlovák nemzeti ébredés¹ korában, mint már az előző fejezetben említettem, a tudósok és költők érdeklődésének fókuszában a **nemzet** és a **haza** kérdése állt. Ki a tudomány, (P.J. Safárik), ki a művészet eszközével (B.Tablic, J.Kollár, Ján Holly) igyekezett definiálni ezeket a fogalmakat.

A szláv népeket magába foglaló **szlávtság** metaforikus költői megjelenítése **Bohuslav Tablic** (1769-1832) nevéhez fűződik, aki a nemzeti ébredés első korszakának jelentős alkotója. A költő Světlo literárniho umení (Az irodalom a művészetek fáklyája, Poezye 1806,I.110.o.) című versében **Szláviát** (szlávtság) szimbolikus nőalakként kelti életre. A vershez fűzött jegyzeteiben pontosan körülhatárolja, hogy **Szlávia** mely szláv népeket reprezentálja. B. Tablic elsősorban a Történelmi Magyarországon élőkre gondol, de ide sorolja az oroszokat, lengyeleket és cseheket is. A felvilágosodás szellemében a nőalakban a szláv irodalmi és kulturális törekvések perszonalifikálódnak. **Szlávia** szoborra magasztosul s a művelődés szláv Pallas Athénéjévé lényegül át. A költő alakjában a **dicsőséget** (szláva) látja megtestesülni. **Szláviát** és **Szlávát** azonosítja. A két kifejezést szinonimaként használja.

Ján Kollár (1793-1852) *Slávy dcéra* /a dicsőség lánya / (Pest, 1824) című nagyszabású lírai-epikus művében **Szlávát Össz - Szlávia** szimbólumaként értelmezi. A tablici **Szlávia** nőalak nála az **anya** személyében konkretizálódik, anyai mivoltában teljeseedik ki. Az **anya** az élet szimbóluma. Alakjához a melegség, szeretet, féltés, biztonság, otthon fogalmak kapcsolódnak. Az **anya** funkciójában fellépő **Szláva** tekintélye és erkölcsi tartása pozitívan befolyásolhatja a kis szláv népek sorsát és egyáltalán megítélésüket. Ha nem is a valóságban, de legalább az illúziók szintjén kapaszkodót nyújthat az önmagukat kereső fiainak a hivatalos

politikával szemben. Kollár vágyik az **anya** óvó, féltő gondoskodására. Magát **syn Slávy**-ként (Szláva fiaként) aposztrofálja verseiben.

Mielőtt rátérnék **Kollár haza - és ember** koncepciójára, fontosnak tartom, hogy főműve, a **Slávy dcéra** keletkezésének körülményeiről szóljak néhány szót. Kollár a kor szokásainak megfelelően a jénai egyetemen tökéletesítette műveltségét. Teológiát, filozófiát és történelmet hallgatott. Elmélyült **Herder**² filozófiájában, melynek hatása egész munkásságán nyomon követhető. Jénában két életreszóló hatás éri. Tanúja az ottani egyetemisták demonstrációjának, mely a német egységért emelte fel szavát. Ez az esemény adja az indítást a 24 éves fiatalembernek az **Össz-Szlávia** gondolatának kimunkálására. Itt találkozik Schmidt Friderika Vilhelminával, aki élete nagy szerelme, költészetének inspirálója lesz. A jénai élmények előhívják emlékezetéből egy régebbi emlékét, mely Oroszország Napóleon felett aratott győzelméhez kapcsolódik. Ez az élmény később a kollári **szláv eszme** ideológiai vázát képezi.

1812-ben részt vesz Bécsben a győzelmi ünnepségeken. Ekkor tudatosodik benne, hogy bár a történelmi Magyarországon kisebbségi sorban élő szlovákoknak nincs államuk, mégiscsak szlávok és szoros nyelvi - kulturális gyökerekkel kötődnek Oroszországhoz. Büszkeség tölti el és valamiféle titkos vágy, hogy ő maga is részese lehessen a sikernek, elismerést, tiszteletet vívthasson ki önmagán keresztül a többi kis szláv népnek is a nagy testvér védőszárnyai mellett.

Ezek a motivációs tényezők idővel elrendeződtek tudatában és ideológiai - szellemi - érzelmi - kultúrtörténeti szintézisként a **Slávy dcérában** poétizálódtak.

Kollár a **Szláva - kép** jelentéstartalmát a tablicihoz képest kibővíti. Nemcsak a szlávsgot jelképezi számára, hanem a **hazát** is. Bár hazájának tartja a történelmi Magyarországot, élesen különválasztja az északi szlovák és a déli magyar régiót.³ Az öndefiníciós⁴ folyamata során azonban, a kormány erősödő asszimilációs törekvései következtében is elidegenedik tőle. Érdekes megfigyelní, hogy miképpen változik a XIX. század folyamán az addig jellegzetes **hungarus patriotizmus**⁵. Bél Mátyás tisztán „natio hungarica”, színezetű patriotizmusa fokozatosan differenciálódik. A XVIII. század második felétől megfigyelhető a hungarus és a szláv nemzeti tudat párhuzamossága, míg a XIX. század elejétől a mérleg a modern nemzeti tudat javára billen. Az ön-és nemzeti azonosság dilemmáit találóan jelzi a következő párbeszéd, mely Kollár jénai egyetemi tanulmányait (1817-19) idézi : (Friesz professzor) „rákérdezett hazámra és nevemre.

- Kollár vagyok, Magyarhon szülötte.

- A magyarhoniakat mindig is kedveltem. Ők egyetemeinken általában dicséretesen viselkednek.

- Bocsásson meg professzor úr, hogy figyelmeztetem tévedésére. Az Ön dicsérete nem annyira a magyaroknak, mint inkább a szlovákoknak szól, hiszen valamennyi itt vagy más német egyetemen teológiát tanuló magyarhoni diák szlovák. Én sem magyar vagyok, hanem szlovák...⁶

Ezekből a szavakból világosan kitűnik, hogy tárgyalt korszakunkban nagyon komoly lelki vívódások, a formálódó szlovák nemzet létét folyamatosan igazoló, önmeghatározási késztetések munkálkodnak a szlovák intellektuálok tudatában. Ezzel kapcsolatban megemlíteném még Kollár Goethével kapcsolatos tapasztalatát. „Goethe úr is azt hitte, hogy Magyarhonban csak magyarok élnek, ezért bennünket is magyaroknak tartott. De én ez ellen tiltakoztam: „Uram, mondom, én szlovák vagyok - ha úgy tetszik szláv...⁷. Az állandó bizonyítási kényszer és a kisebbségi érzés kompenzálására feltétlenül szükség volt egy erős támaszra, mely Oroszországban és a szláv kölcsönösség eszméjében testesült meg.

A nemzeti öntudatra ébredéssel, a szlávsgához való tartozás érzésének felerősödésével Kollár fölülbírálja hazafogalmát és új hazát keres magának. A **Szláva -anya** által megtestesülő haza megfoghatatlan. Végtelen határai ködbe vesznek:

„Az áruló Elbától a hűtlen Visztuláig
 „A Dunától a tajtékzó Balti tengerig,„⁸
 Az Uraltól a Tátra csúcsáig terül el birodalmad,„⁹.

A példák jól mutatják, hogy itt virtuális hazáról lehet csak szó. A szlávok által a múltban és Kollár korában lakott területek a költő interpretációjában mítizálódnak. Ebből arra következtethetünk, hogy ő maga is irreálisnak tartja a szláv haza pontos földrajzi körülírását és valóságos létezését. Nem is ez a célja. A határok végtelenségének érzékeltetésével a szlávság nagyságát kívánja demonstrálni. A nagyság saját népe kicsinységével és gyengeségével szemben Kollár számára imponáló tulajdonság: „A kis nemzet jobban teszi, ha a nagyhoz csatlakozik. Csak a nagy nemzetek irodalma, tudománya, könyvkiadása virágozhat,„¹⁰ - vélekedik, s ezzel jelzi, hogy számára a haza a szláv szellemiség és mentalitás világa, melyben otthon érzi magát és sajátjának tekinti. Ezt bizonyítja a következő versrészlet is :

„A haza határai erősek, sérthetetlenek.
 „a legfonotsabb összetartó ereje az
 erkölcs, nyelv és az egyetértés,„¹¹.

Itt felfedezhetjük a **szláv kulturális kölcsönösség** motívumát. Kollár történelmi - archeológiai érdeklődésénél fogva is tudatában van a szlávság közös kulturális gyökereinek. Ezek fölérősödésében látja a szlovákság és a többi kis szláv nép felemelkedésének lehetőségét. Kortársainak ezt tanácsolja:

„Teremtsetek közös hazát,
 erőset, hogy idegen betolakodók,
 egységeset, hogy saját honfitársaikot
 ne tudják rombadönteni.
 Sok kéz, legyen egy közös fejetek,
 mely testetekből nő ki,„¹².

A részletből világosan látszik törekvése. Egységesülésre buzdít. A függőségben élő szlávokat a **test**, az **Össz - Szláv**ia szerves részének, végtagjainak tekinti. Ezt az összetartozást egy mítikus, sok kezű, egy fejű alak metaforájával fejezi ki. A **fej**, ami összefogja, irányítja a különböző, de alapjaiban rokon szláv kultúrákat, tulajdonképpen **Oroszország** szimbóluma. Az a tény, hogy a hazát szellemi, érzelmi síkon ragadja meg, a következő idézetben is kifejeződik: „Az igazi hazánk a szívünkben él,„¹³. Kollár írásaiban szembeállítja a haza és a nemzet fogalmát. A kettő közül a nemzetet tarja fontosabbnak. Érthető választása, hiszen szülőhazájában idegennek érzi magát. Azt mondja, hogy „A haza önmagában csak élettelen földterület. Bárhol meg lehet találni, ha elvesztettük. A nemzet az más, az a vérünk, életünk, szellemünk, sajátos tulajdonságunk,„¹⁴. Ebből a megállapításából is kitűnik, hogy hazaképe az ideák szférájába tehető.

A **szláv - anya** motívum más szerzőknél is megfigyelhető. Közülük a legjelentősebbet említeném, aki Kollár mellett költészetében nagy teret szentelt ennek a problémakörnek. **Ján Hollyt** (1785-1849) a szlovák irodalomtörténet a szlovák nemzeti eposz¹⁵ megteremtőjeként tartja számon, de a líra területén is figyelemreméltót alkotott. Ódáiban és elégiáiban a szlovákság sorsa és a szlávshoz fűződő viszonya foglalkoztatja leginkább. Kollárhoz hasonlóan a szlávshoz **Szláva** személyében perszifikálódik verseiben. **Szláva - anya** megszülte szlovák fiait, kényeztette, szerette, óvta őket. Jó anyaként okos tanácsokkal segítette őket, mégis hűtlenek lettek hozzá. Ez az alapszituációja a **Plač matky Slávy nad odrodelymi synmi** (Szláva anya siratja elfajzott fiait) című ódájának. A költő egy jellegzetes szlovák motívumot boncolgat. Az **elnemzetietlenedés** (asszimiláció) ténye tagadhatatlan a Felföldi, főleg nemesi származású szlovákok esetében. Ezt a fajta hűtlenséget a szlováksághoz a legnagyobb bűnként kezelik, hazaárulásnak tartják. Még napjainkban is aktuális témaként merül fel az irodalomban és a történelemtudományban is. Holly **Szlávája** ezt a hűtlenséget hányja fiai szemére :

„Ma, amikor már saját lábatokon álltok
Nincs szükségetek anyátokra,
Egyszeriben tele lett fejetek idegen hatásokkal.
Meggyűlöltek anyátokat, szégyenlitek őt
és fennhéjázó ellenséggel esködtök össze ellene? „¹⁶

Holly **Szlávája** a gyermekei elvesztésén siránczó, végtelen bánatában vígasztalhatatlan **örök anyai sors** megtestesítője. Holly gondolataiban felismerhető a sajátságos szlovák **nemzeti önkép**: a szenvedő, megalázott, szerencsétlen, elnyomott szlovákság autosztereotípiája.

A **Na slovensky národ** (A szlovák nemzetre) című ódájában a női princípium az anya személyétől függetlenedik és **uralkodónőként** jelenik meg. Oroszországot szimbolizálja az erős, határozott uralkodónő alakjában. Még egy szimbólumot alkalmaz Oroszországgal kapcsolatosan. Hatalmas koronájú **tölgyfaként** ábrázolja, mely bár sok vihart megért, ágai lehullottak, törzse mégis folyamatosan erősödik és koronája gyümölcsöt hoz. Ez a metafora Kollárnál is megtalálható :

„Emeld az égre tekinteted Tátra fia.
Vagy inkább simulj oda a hatalmas **tölgyhöz**,
mely az idők vasfogának máig ellenáll., „¹⁷

Mindkét költő csodálja Oroszország méreteit. Kollárnál kifejezésre is jutott, hogy az erőt a nagyságban látja, ezért is artikulálja több alkalommal is, hogy a szlovákság képviselőjében ő maga mint rész az egészhez úgy tartozik a szlávok nagy családjához, melynek vezetője a legnagyobb szláv nemzet. Holly is csodálattal adózik Oroszországnak:

„Három földrészen át - ő, csak próbáld átfogni- terül el és virágzik az erős, tágas Oroszország., „¹⁸

Oroszország imponáló méretei elkápráztatják és büszkeséggel tölti el az a tény, hogy a szlovákok is, mint szláv nép részei ennek a méreteiben és lélekszámában grandiózus, nagy családnak.

A szlovák költők lelkesedése Oroszország iránt az 1830- as lengyel események után mérséklődtek. Kollár számára is világossá vált, hogy a szlávok, mint kulturális- etnikai egység a gyakorlatban kivitelezhetetlen, csupán költői illúzió. Ez után a felismerés után írja meg értekezését a szláv irodalmi kölcsönösségről¹⁹. Szerette volna elkerülni még a gyanút is annak, hogy a költészetében felvázolt szláv eszmét bárki is politikai síkra terelje. A cári Oroszország a maga kemény abszolutizmusával szöges ellentétben állt Kollár **szláv - képével**. Értekezésében nyilvánvalóvá tette, hogy a szláv kölcsönösség gondolatát a szláv népek kulturális és tudományos együttműködésében képzei el. Ebben a munkájában a szlávok már nem egységként kezeli. Négy önálló törzsre bontja, ezekhez a törzsekhez négy önálló nyelvet rendel, melyek a következők: orosz, lengyel, illír és csehszlovák. Ezzel a teóriájával tulajdonképpen akaratlanul is gátolta a kis nemzetek önállósulási kísérleteit. A 30-as években a szláv kölcsönösség eszméje konkrét formát kezd ölteni. Kollár Pesten működik (1819-49) evangélikus lelkészi pozícióban a Deák téri templomban. Innen irányítja és szervezi a szlovák kulturális életet és tart fenn kapcsolatokat a szláv kulturális világgal. Próbálja a gyakorlatban megvalósítani a kulturális közlekedést a szláv művészek és tudósok körében.

Eszméjét megtestesítő nőalakja **Szláva** fogalomként vált a szlovák gondolkodásban. Az anya mellé megteremt a lányt is, aki a *Slávy dcérában* születik meg. Az eddigiekben **Szláva fiairól** volt szó. A nem eléggé tájékozott olvasó joggal feltételezheti, hogy **Szlávának** csak fiai vannak. Kollár az, aki megálmodja a lányt. Róla a következő fejezetben lesz szó.

Szláva lánya

Szláva lányának megszületésében feltétlenül szerepet játszik az a magánéleti tény, hogy Ján Kollár Németországban nemcsak ideológiájának alapjait szerzi meg, hanem itt éli meg első

s egyben utolsó nagy szerelmét. Schmidt Friderika Vilhelmina a falusi papkisasszonyok nyugodt életét éli Lobodában, amikor megismerkedik a magyarhoni fiatalemberrel. Kollárt az a szerencse éri, hogy házitanítószkodhat a Schmidt családnál. Az apa, aki evangélikus lelkész felfigyel a tehetséges fiúra és időnként megbízza, hogy helyettesítse őt, amikor más elfoglaltsága akadályozza papi munkájában. A lány és az ifjú egymásba szeretnek. Az apa meghal. Kollárnak felkínálják a lobodi állást. Ösztöndíja viszont lejár, választania kell. Marad vagy visszatér Magyarhonba. Ha marad, Fridrikával összeházasodhat. A preromantikus szemléletnek megfelelően. Nem tudja eldönteni, mit részesítsen előnybe. A személyes boldogságot vagy a népe iránti elkötelezettséget. A népéért csak otthon tud tenni. Hosszas tépelődés után az utóbbit választja, de bízik benne, hogy a lány követi őt. Az akkori szokásokhoz illően a lány helyett az anya határoz. A történelmi Magyarországról sztereotípiákban gondolkodik. Kollár életrajzi ihletésű írásában így emlékezik vissza: „Mina édesanyja számára Magyarhon (Uhorsko) egyet jelentett Szibériával. A bivalyokon és a pusztán kívül semmit nem tudott az országról. Az itt lakókat nyers, vadembereknek képzelte, mert azt hallotta, hogy ruha helyett zsíros bundát viselnek, hájjal kenik a hajukat, szalonnát esznek és földbevált lukakban élnek. Hiába próbáltam kiverni a fejéből ezeket az előítéleteket, próbáltam meggyőzni, hogy ez valamikor, régen volt, ma már nem így van..”²⁰ Érdemes megjegyezni, hogy Kollár ebben az egy esetben nyilatkozik pozitívan szülőföldjéről. Valószínűleg nagy szerepet játszik itt a személyes motívum.

Kollár fájdalmas búcsút vesz szerelmétől és hazautazik. Nem tud szabadulni a szerelem emlékeitől. Szonetteket ír a lányhoz, akit **Mínának** nevez el. Verseit **Básne Jána Kollára** (J.K.versei) címen 1821-ben adja ki. A téma nem hagyja nyugodni és tovább dolgozik rajta. A szerelmi szállal párhuzamosan megszólaltatja az ideológiai vonalat is. Az első kötet 86 szonettjét 150 -re egészíti ki és megírja hozzá az Előhangot. A szonetteket 3 énekbe sorolja a következő címek alatt: **Sála, Labe, Dunaj**. Ezek a folyók jelképezik a szlávok által a múltban és a jelenben lakott vidékeket. A téma továbbra sem hagyja nyugodni. Folyamatosan dolgozik rajta. 1832-ben jelenteti meg a *Slávy dcéra* második kiadását, amely már közel 615 szonettet tartalmaz. Ez a kiadás már messze nem éri el az 1824-es változat művészi színvonalát.

Szláva lánya Mina egyéniségében harmónikusan olvadnak össze a szláv nők legjobb tulajdonságai:

„Szláva a lengyel lányt beszélőtehetséggel ajándékozta meg,
a szerbnek bájot adott hozományul
a mi szlovenkáknak szívélyességet és
a dal művészetét adta.

Az oroszoknak nagyságot, a csehnek figyelemre
méltó bátorságot juttatott.
Egy feltétellel: mindezt
egyben szeretné látni.

Igy hát megparancsolta Milkonak²¹
hogy egyesítse a részeket a Svávy dcérában
Ezért a szláv nők minden szépsége és bája,
mint folyók egy óceánban benne találkoznak.,²²

Megható a szerelmes férfi vallomása kedvese tökéletességéről. Ha számba vesszük, hogy **Mína**, a született német nő testesíti meg a költő szláv erényekből összeálló ideálját, talán joggal mondhatjuk, hogy a szerelem minden akadályt legyőz. Kollár ugyanis a németekben ellenséget lát. Művében szembeállítja a békés, szántóvető herderi jelzőkkel idealizált szlávságot Teutóniával, a németességgel. A németek bűnűl rója fel a balti szlávok XII. századi leigázását:

„ Pirulj el irigy Teutónia, Szlávia szomszédja,
A te kezedhez tapad a tenger bűn, amit a szlávokon elkövettél, „²³.

Ilyen súlyos vádakkal illeti a németseget. Magánéletében azonban felülemelkedik ezen az ellenérzésen. Mína ábrázolásában nagy szerepet játszik az antik hatás. A lány szépségét okosságát és határozottságát a görög istennőkéhez hasonlítja. Utal a mitológiai történetre, amikor Parisz királyfinak Afrodité szépsége, Héra hatalma és Pallasz Athéne bölcsessége között kellett választania. Könnyű volt Parisznak, mondja, mert ezek a tulajdonságok külön-külön egy-egy nőben voltak jelen. Neki, Kollárnak nehezebb a dolga:

„Kezemmel el kell takarjam szemem,
Mert a három istennő erényei egy nőben
megtestesülve elvakítanak, „²⁴.

Kollár Mína hiányát ugyanolyan fájdalommal viseli, mint amilyen fájdalmat a balti szlávok elnémetesedése és a magyarhoni szlovákok kilátástalannak tűnő sorsa miatt érez.

„Lehet-e olyan érzéketlen az ember, hogy nem ered meg könnye úgy, mint a férfinak

szerelemese sírjánál, látván testvérei pusztulását, „²⁵.

Kollár és Mína végülis 15 év után egymásra talál. A nagy szerelem beteljesedik. **Szláva lánya Mína** a költő valóságos élményéből született és alakja egész művében jelen van. Pozitív inspirációként segíti a költőt művészi kiteljesedésében.

Összegzés

Dolgozatomban Oroszország és a szláv összetartozás költői megjelenítését kísértem figyelemmel a szlovák preromantikus költészetben inspirálólag hatott rám, amikor felfigyeltem arra a művészi alapállásra, miszerint a **szlávság és a haza fogalma, a szláv kölcsönösség eszméje és maga Oroszország is** női princípiumként metaforizálódik. A szlávság és a haza az **anya** képében jelenik meg. Oroszországot emellett az erős és tekintélyes **uralkodónő** személyesíti meg. A megállapodott középkorú vagy idősebb nők mögött feltűnik egy **fiatal lány is**, aki **Szláva anya** szülötte. **Szláva lányaként** vonul be a köztudatba. Az ő szerepe természetesen más, mint az anyáé. **Anyá és lánya** egymást kiegészítve segítik népüket. **A lány szépségével és az összes szláv női erényt magán viselő tökéletességével** motiválja a költőt, az anya pedig aggodásával és szeretetével veszi körül őt.

Oroszország a kis szláv népek szemében a reményt jelenti. Ennek megfelelően a költészetben **hatalmas koronájú, széles, erős törzsű tölgyként** szerepel. Ágai a többi szlávot szimbolizálják. Találkoztam olyan példával is, amikor mint az emberi test legfonotsabb része, a **fej** szimbólumán keresztül jut kifejezésre vezető szerepe. A törzséből kinyúló **kezek** pedig a kis szláv testvéreket jelképezik.

Az otthon, a haza, a szláv összefogás mind olyan fogalom, melynek ábrázolására a szlovák költők a női princípiumot tartották a legmegfelelőbbnek. A nő az, aki anya vagy szerelmesként lelki erejével még a legkilátástalabb helyzetben is megtalálja a megoldást. A tárgyalt kor ilyen volt. Úgy tűnik ezért, hogy az említett költők tudatosan építették fel a női szimbólumrendszert.

Bibliográfia

- 1, Sziklay László: A szlovák irodalom története. Bp. 1962.
- 2, Sziklay László: Együttélés és többnyelvűség az irodalomban. Bpest. 1987.
- 3, Fried István: Kelet-és Közép-Európa között. Bpest. 1986.
- 4, Bojtár Endre: Kelet-Európa vagy Közép-Európa? Bpest. 1993.
- 5, Kiss Gy. Csaba : Közép-Európa, nemzetek, kisebbségek. Bpest 1993.

6. Szarka László : A szlovákok története. Bpest, 1994.
7. Fried István : Irodalomtöprengések Kelet-Közép-Európában Bpest.1999.
8. tanislav Smatlák : Dejiny slovenskej literatúry II. Bratislava,1999.
9. Ján Kollár : Pamati z mladsích rokov zivota.Bratislava, 1950.
10. Ján Kollár : Slávy dcéra. Bratislava,1974.
11. Ján Holly : Dielo. Bratislava, 1985.
12. Encyklopédia slovenských spisovateľov. Bratislava,1984.
13. Milan Pisút : Dejiny slovenskej literatúry.Bratislava,1984.
14. Michal Harpán : Teória literatúry. Bratislava, 1994.

Jegyzetek

1. Fried István szerint a nemzeti ébredés vagy nemzeti ujászületés fogalmának használata tipikus kelet-közép-európai jelenség a 18.sz. vége és 19.sz. első felének irodalomtörténeti megnevezésére. Az érintett régiók írói a fejlett nyugati irodalmakkal szembeni hátrányukat úgy próbálják mérsékelni, hogy pl. megújítják vagy létrehozzák irodalmi nyelvüket. Ezzel formálódó nemzetük is ujászületik. A szlovák irodalomban a nemzeti ébredés három fázisát különböztetjük meg: 1. felvilágosodás (1780-1815); 2. preromantika (1815-1836); 3. romantika (1836-1860). A magyar irodalomban ezt a korszakot reformkornak nevezzük.
2. Herder : Hlasy národov v piesnach I. 1778, II. 1779.
3. Ján Kollár : Pamati z mladsích rokov zivota.Bratislava.1952.
4. Történelmi fogalom, sajátos identitás, mely a multietnikus történelmi Magyarországon alkult ki. A közös haza iránti szeretet, lojalitást fejezi ki, függetlenül az etnikai hovatartozástól.
5. A közös hazához való lojalitás, nemzetiségi hovatartozástól függetlenül.
6. Ján Kollár: pamati z mladsích rokov zivota. 1952. Bratislava (186)
7. (188)
8. Ján Kollár : Slávy dcéra. 1974. Predspev (7)
9. u.o.72.szonett,(53)
10. Ján Kollár : Dobré vlastnosti národu slovenského (1822) 1976. Bratislava (27)
11. Ján Kollár : Slávy dcéra. 1974. Bratislava.84.szonett (107)
12. u.o.79.szonett (104)
13. 84. Szonett (107)
14. Ján Kollár: O literárnej vzájomnosti (1836). 1981. Bratislava (210)
15. Ján Holly : Svatopluk (1833) 1985. Bratislava.
16. Ján Holly : Dielo.1985, Bratislava (199)
17. Ján Kollár : Slávy dcéra . 1974. Bratislava (7)
18. Ján Holly : Na slovensky národ Dielo. 1985. Bratislava (199)
19. Ján Kollár : O literárnej vzájomnosti (1836).1981. Bratislava
20. Ján Kollár : Pamati z mladsích rokov zivota 1950.Bratislava(221)
21. Cupido szláv megfelelője
22. Ján Kollár: Slávy dcéra. Bratislava.1974 20. Szonett (22)
23. Ján Kollár : Slávy dcéra .1974. Bratislava (12)
24. u.o.11.szonett(17)
25. (7)

Utopia ca mentalitate

Eugenia Irimiaș

Utopia a dovedit pe parcursul evoluției sale că are forța revelatoare a **mitului**, puterea de convingere a unei **ideologii** de succes, imaginația constructivă a **ficțiunii**, dar și bazele solide ale unei **mentalități** cu rădăcini adânci în istorie. Ceea ce dorim să reliefăm în aceste rânduri, este faptul că, indiferent de aria de influență căreia i se supune și de care se ‘contaminează’, utopia literară a avut întotdeauna resurse să se desprindă de matcă și să evadeze în imaginar.

Ca *mod literar* de reprezentare a realității, utopia își imaginează cosmosul, lumea înconjurătoare, individul și sistemele de valori care modelează atitudinile și comportamentele acestuia, într-o manieră personalizată, care ține în permanență seama de provocările mediului natural, social sau politic. Ea înglobează reprezentările spirituale, visele și iluziile dar și sentimentele omului – toate cuprinse în aria de investigație a *mentalului colectiv*. Acest domeniu a atras atenția specialiștilor – majoritatea istorici, relativ recent (ultimele trei-patru decenii), ca perspectivă de analiză globală și dinamică a fenomenelor istorice¹ ce investighează mai puțin omul abstract și universal cât omul concret istoric, grupurile umane, colectivitățile. Studiul mentalităților colective este important în discuția utopiei didactice și literare pentru că oferind informații asupra structurilor profunde ale categoriilor mentale pe o scală ce cuprinde nu numai nivelul gândirii clare, conștient structurată ci și semnale ale înconștientului colectiv, acesta este capabil să explice în mare măsură geneza și direcția de evoluție a utopiei ca mod de cunoaștere și reflectare a realității. Existența acestui *psyché* colectiv cuprinzând vise și fantasme ancestrale ce țin de irațional și extraordinar deschide o poartă nouă înspre imaginarul social/utopic – teritoriu aflat în proximitatea mentalului și definit ca modalitate de a evada din real.

Am subliniat deja ponderea pe care o are imaginarul utopic în particularizarea utopiei literare ca mijloc esențial de exprimare a modului utopic. Se impune însă evidențiată importanța studiului coroborat – mentalități și imaginar – în restituirea exactă a cadrului de apariție și funcționare a utopiei într-o anumită epocă istorică. Realitățile mentale² și literatura găsesc adesea culoare comune de dialog prin care se explică reciproc. Astfel, Lucien Febvre vedea în istoria literară un instrument de abordare a mentalului iar în literatură o modalitate eficace de restituire a sensibilității unei epoci. Un studiu global de civilizație, susține el, trebuie să integreze o istorie a sentimentelor, o istorie a dragostei și a milei, a bucuriei și a cruzimii, a morții și a fricii dar tocmai aceste coordonate ale realității mentale, susținem noi, se regăsesc în “bazinul semantic” comun al mentalităților și prin urmare, este la fel de posibil și drumul invers – de la mentalitate înspre imaginarul utopic și concretizarea acestuia – utopia literară. Exprimarea acestei realități a sufletului colectiv prin intermediul macro-simbolului utopic reprezintă, consider, unul dintre cele mai perfecționate mecanisme de reprezentare a realității potrivit unui model ce impune selectarea riguroasă a unui set de imagini-matrice în limitele căruia funcționează, îngrădită, imaginația. Astfel, utopia literară ca și realitățile mentale, poate fi definită în aceeași termeni: viziune asupra lumii în egală măsură dependentă de realitatea socio-economică de la care se revendică și autonomă vis-à-vis de determinațiile acesteia. La fel, utopia ca și mentalul, își are propria temporalitate³ și dispune de un ansamblu de semne, imagini și simboluri capabile să re-ordoneze realitatea. Vom descoperi apoi că instrumentele cu care operează mentalul precum și limbajul specific care facilitează accesul către realitatea mentală se regăsesc în măsură covârșitoare și în imaginarul utopic. Printre aceste instrumente de studiu fundamentale regăsim noțiunea de *Weltanschauung* sau viziunea despre lume ori, în terminologia lui Lucien Febvre – *utilajul mental*, definită ca totalitatea reprezentărilor vizând natura, viața, Dumnezeu, raporturile dintre oameni, lumea aceasta sau lumea de dincolo⁴ și înglobând – după Febvre – modele

educative, comportamentale definite ca “mod de viață” capabile să conducă înspre o viziune specifică a lumii⁵. Această noțiune însumează cadrele acceptate ori subânțelese de individ sau de grup în raportarea lor la existența cotidiană (ne gândim aici la percepția sau reprezentarea unor categorii fundamentale ca timpul, spațiul viața, moartea...). Astfel, cunoașterea climatului mental al unei epoci, cunoscut și sub denumirea de *conjunctură mentală*, explică mai clar abordarea unui anume stil în utopia acelei perioade ori preferința pentru un anume tip de utopie literară. La fel de util în studiul utopiei se dovedește și termenul de *contagiune mentală* prin care explicăm fenomenul propagării opiniilor și credințelor, aplicabil în cazul utopiei, atunci când vom încerca să explicăm geneza antiutopiei sau să descriem mecanismul de instituire și funcționare a experienței utopice practice – falansterul, bazat pe ideile socialismului utopic⁶. Pe baza acestor observații privind profilul și importanța studiului mentalităților colective, a punctelor comune ce le leagă cu imaginarul utopic, susținem existența distinctă a unei mentalități utopice cu influență covârșitoare nu numai în literatura didactică și filozofică ci și în ficțiune. Utopia literară în toate variantele sale dispune de un limbaj specific, de un set de imagini și simboluri proprii dominate de sensibilitatea mentalității colective în permanent dialog cu sistemul de valori globale **ideale** ale civilizației.

Dacă modul utopic și metoda utopică reprezintă în ultimă instanță produsul mentalității utopice, aceeași care ne permite să interpretăm utopia ca un construct cultural, rezultanta imediată este identificarea ‘începuturilor’ utopiei într-o atitudine specific existențială vizând ontologicul.

Ernst Bloch în *Principiul speranță* (*Das Prinzip Hoffnung*) interpretează utopia ca “depășire a limitelor date omului, o calitate inerentă în orice gând sau acțiune”. Ajungem astfel la afirmarea existenței spiritului utopic, în fapt a unei mentalități ce transcende opera literară, conectând-o la circuitul universal al ideilor; încă o dată se dovedește că utopia literară nu poate fi discutată în afara determinărilor sale sociale, istorice, ideologice.

Thomas Molnar, în *Utopia, erezia perenă*⁷ vede în utopie o variantă a gnozei și recunoaște existența unei “mentalități utopice” ce se distinge drept “categorie autonomă a gândirii”. El face două observații relevante vizând condiția existențială a utopiei: a) gândirea utopică e un “element constitutiv al atitudinii noastre mentale” și b) tendința utopică în spiritul uman e “foarte puternică și apare aproape în orice epocă”. Faptul ar explica existența utopiilor în toate epocile istorice, dezvoltarea unui anume “tipar” utopic respectat cu variabile nesemnificative și slabă permeabilitate de-a lungul istoriei literaturii la influențele curentelor literare, specifice diverselor epoci istorice. Un survol al lucrărilor utopice din Antichitate până în prezent ar demonstra această afirmație și întrucât în acest punct al demonstrației vorbesc despre utopie ca “variantă a gnozei”, nu consider necesară detașarea utopiei literare de genuri înrudite precum *Arcadia*, *Cocagne- țara unde curge lapte și miere*, *robinsonada* sau *literatura de călătorie*.

Primele descrieri de state perfecte apar în Antichitate, la Antistene “Republica”, Phaleas din Calcedonia care vorbește despre egalitatea absolută, Hippodamos din Milet, preocupat de simetrie, și culminând cu atât de controversata “Republică” a lui Platon, încrezător în justiție și fericirea comună. Secolul al IV-lea î. e. n., dominat de figura lui Alexandru cel Mare, dă naștere literaturii de călătorie; despre ținuturi minunate povestesc Herodot, Pindar sau Theopomp din Chios care în “Philipicele” sale evocă un continent vast, locuit de giganți într-un Oraș al păcii și unul al războinicilor. Hecate din Abdera descrie Insula Hiperboreenilor, Plutarh, un continent idilic pe lună, în timp ce lambul realizează cel mai complet tablou al unei societăți comuniste în a sa “Cetate a soarelui” ce descrie o țară imensă, alcătuită din șapte insule, un stat comunist dirijat dictatorial, în numele unui ideal ascetic. Se observă că utopia își dezvoltă deja elementele specifice: călătoria imaginară, naufragiul, vizita străinului ‘uimit’ în lumea nouă, inițierea acestuia în organizarea socială și politică a statului de către un autohton.

R. Trousson distinge elemente utopice în **tradiția iudeo-creștină** în ciuda faptului că nu sunt numeroase utopiile în această zonă. Cercetătorul menționează doctrina milenaristă-

credința într-un paradis terestru, combătută de biserică. Sunt de amintit în aceeași zonă lucrarea Sfântului Agustin *Civitas Dei*, în care se vorbește și de o Cetate pământească (ce are atributele statului utopic) sau predicile lui Joachino da Fiore care prevestesc venirea celui de-al treilea Stat.

Renășterea este perioada de înflorire a utopiei. Thomas More prin lucrarea sa *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia* dă nume unui întreg curent de idei cu rădăcini adânci în filosofie și literatură; acum utopia se definește ca “reflecția în centrul căreia se află omul”.⁸ Cu excepția lui Morus, secolul al XVI-lea nu produce mari utopii – pot fi amintiți Antonio de Guevara, Rabelais ce întrușipează perfectă uniformitate utopică în abația Theleme, Francesco Doni, Ludovico Agostini cu *Repubblica immaginaria*, Kaspar Stiblin.

În secolul al XVII-lea preocupări pentru utopie dovedesc Johann Valentin Andreae ce descrie insula Capharsalama, Thomas Campanella cu *Cetatea soarelui*, Francis Bacon cu *New Atlantis* – prima utopie fondată pe știință și pe cultul metodei experimentale. Secolul al XVII-lea marchează și “efortul de eliberare a utopiei din schema impusă” aceasta dezagregându-se în minunat și fantastic; conștientă de monotonia sa, aceasta caută “un echilibru între descrierea statică și exuberanța călătoriei imaginare”.⁹ Pentru această perioadă, R. Trousson remarcă raportul strâns între utopie și realitatea istorică precum și scopul programatic al utopiei. Samuel Hartlib, James Harrington, Francis Godwin, Peter Wilkins sunt nume familiare secolului al XVII-lea, tot așa cum trebuie notată *Istoria comică a statelor și imperiilor Lunii*, de Cyrano de Bergerac sau *Lumea transparentă* de Margaret Cavendish.

În secolul Luminilor utopia devine “pretext pentru alegoria morală”¹⁰, exploatează la maxim imaginația sau investighează posibile variante economice și politice, într-un amalgam de orientări comuniste și anarhiste. Lassay ne prezintă o *Relatare despre Regatul Felicienilor*, Stanislas Leczynski descrie *Regatul Dumocala*, Morelly relatează aventurile unui *Naufragiu pe Insulele plutitoare*, Mercier de la Riviere își imaginează *Națiunea fericită sau Guvernul Felicienilor*.

Neîncrederea în utopie pătrunde în literatură odată cu satira lui Swift; în *Călătoriile lui Gulliver*, autorul desacralizează valorile utopiei, valorificând în schimb expresivitatea unui mod nou de exprimare literară și deschizând perspective generoase pentru ce avea să însemne în secolele al XIX-lea și al XX-lea, distopia.

Deocamdată însă, ne aflăm în secolul al XIX-lea, cu nume familiare ca R. Owen, Saint-Simon, Charles Fourier ce “nu lasă loc ficțiunii literare ca și cum utopismul ar devora utopia”¹¹. Este perioada ‘utopiei optimiste’, cum o numește R. Trousson când scriitorul, încrezător în binefacerile progresului, își închipuie cum va arăta lumea într-un viitor marcat de marile descoperiri ale științei; cele mai cunoscute utopii ale epocii sunt *Călătorie în Icaria*, a lui Etienne Cabet, *Erewhon* de Samuel Butler, *Privire retrospectivă*, a lui Eduard Bellamy, *Vești de nicăieri* de William Morris. Sfârșitul de secol aduce cu sine, inevitabil, îndoiala, teama că utopia ar mai putea oferi soluții inedite în discuția tot mai controversată a *sfârșitului*.

Mitul perfecțiunii dobândite prin planificare și ideologii optimizante, e spulberat. Utopia secolului al XX-lea e una pesimistă, cuprinsă de angoasă. Absurdul, tragicul sunt funcții ce alterează viziunea utopică; distopia, în diversele ei forme - antiutopie, ucronie, eupsihie, ia locul utopiei. Nume ca H.G. Wells, W. Olaf Stapledon, E. Zamiatin, A. Huxley, G. Orwell, R. Bradbury, Ira Levin sunt legate de întrebările obsedante ale sfârșitului de mileniu. Și ca în orice epocă istorică, legătura cu realitatea istorică se face și se desface în fiecare rând al cărților – utopii, pentru că dincolo de specificitatea unui timp anume, rămâne reflexul constant de a tinde spre ceva mai bun și tendința neliniștitoare de a judeca acel ‘ceva’ deja dobândit.

Utopia se constituie prin urmare, ca obiect de studiu pentru istoricii mentalităților, și psihoistorici¹². Karl Mannheim se pronunță în favoarea utopiei ca mentalitate în a sa *Ideologie și utopie*: utopia este “state of mind”¹³ iar Frank E. Manuel și Fritz P. Manuel o numesc un

eveniment mental – “mental event”, vorbind despre o “propensiune utopică” și enunțînd prezența unei vocații utopice¹⁴.

Mai exact, utopia ar fi după Sorin Antohi “expresia literară a utopismului”, cercetătorul specificînd, pe baza studiului lui Ferdinand Seibt că ar exista un “consens utopologic în favoarea utopiei ca mentalitate specifică Europei occidentale”¹⁵. În aceeași ordine de idei, David Bleich în *Utopia: psihologia unei fantazii culturale* ne propune o teorie a emergenței spiritului utopic din suprapunerea unor “produse ale fanteziei” – “fantasy elements”, ori “elemente imaginare compensatorii” în traducerea lui Sorin Antohi, vizînd reforma, schimbarea totală, peste niște modele contemporane existente: “Probabil în această perioadă, sub influența blîndă a lui Morton, elemente imaginare compensatorii (fantasy elements) de reformă și schimbare totală s-au cristalizat în el prima dată, dimpreună cu principiile corespunzătoare de decorum social oferite lui de arhiepiscopul Morton și de societate în ansamblul ei.”¹⁶

Ajungem astfel la invariabila opoziție literatură – realitate și la controversatul subiect al reprezentării realității în opera de ficțiune. S. Antohi interpretează citatul mai sus menționat ca o insinuare a ideii că “actul mental de a crea o lume utopică este un fenomen regresiv, o fantasmă, o iluzie compensatorie”, inspirat de interpretarea lui David Bleich care vede în utopie o fantasmă culturală/ iluzie compensatorie și care subliniază contradicția spiritului utopic – amalgam de “fantezie infantilă și idealism intelectual”; el definește utopia ca “o permanență psihologică și verbală”, definiție în care se întrezăresc reperele mentalității.¹⁷ La fel, J. J.

Wunenburger observă că, etalînd o “logică expectativă a mai binelui”, conștiința utopică în reprezentarea sa literară nu poate fi limitată la un anumit tip de producție literară, ea trebuind percepută ca “un complex mental spațio-temporal al imaginarului” insinuat în “instanțele culturale cele mai autonome sau cele mai raționale în aparență” fără de care “nu i s-ar putea înțelege pregnanța și reaparițiile proteiforme”¹⁸.

Raymond Ruyer consideră utopia ca fiind rezultatul inadaptării la realitate și al preferinței pentru teoretizare, autorul de utopii fiind un individ introvertit, visător. Interpretările de acest tip se inspiră din critica arhetipală, preocupată de mecanismul creației artistice pus în mișcare de acea “*image primitive*” / arhetip = “*figură, demon, om ori proces (sn), care se repetă în cursul istoriei, acolo unde fantezia creatoare se exercită liber*”¹⁹. Jung descrie procesul în felul următor: “... aspirațiile artistului, întorcîndu-se de la nemulțumirile prezentului, se retrag până când ating în subconștient imaginea primitivă capabilă să compenseze cu o eficacitate maximă imperfecția și parțialitatea spiritului epocii.”²⁰ E vorba aici de un topos imaginar al actului de creație, pe care G. Poulet îl numește spațiul “*profunzimii*”, de găsit dincolo de orice operă distinctă, în ceva care le este comun acestora, preexistînd nașterii lor și alcătuiind o anume imagistică obsedantă.

Temele vor fi alterate, pervertite în antiutopie – fapt ce marchează și modernizarea genului, și schimbarea perspectivei, din exterior spre interior, ca urmare a modificării mentalității culturale, sociale. N. Frye demonstrează admirabil schimbarea de perspectivă în forma și conținutul utopiei literare în funcție de mentalitatea fluctuantă a diferitelor perioade istorice.²¹

Ce trebuie reliefat în discuția utopiei ca mentalitate este, pe de-o parte că, din această perspectivă utopia – sumă de simboluri, poate fi asociată visului²² și, în calitate de vis utopic devine un “memento incoștient al celor mai adânci, iraționale, nostalgice, violente dorințe ale civilizației”²³ rămînînd o “fantasmă culturală”. Momentul prezintă interes întrucît produsul concret al acestei stări de fapt este **textul utopic** - discutînd în parametri literari, care instituie un spațiu de cunoaștere propriu ficțiunii (cf. Greimas) și care “virtualizează spațio-temporalul”²⁴, imitînd “lucruri posibile”.

Ajungem astfel în zona controversată a semanticii *lumilor posibile* pentru că mentalitatea vizează, în ultimă instanță nu realul ci “modurile în care oamenii îl gîndesc și îl transpun”²⁵, fenomen ce implică reevaluarea conceptelor de posibilitate și ficțiune, ca și funcția lor complementară, când sunt corelate. Toma Pavel susține în acest context interpretativ, că

ficțiunea, și includem aici și una din funcțiile utopiei literare, se poate constitui ca mijloc de verificare “a capacității explicative a ipotezelor și modelelor utopice”; el face de asemenea o observație perfect favorabilă utopiei: “discursul ficțional permite orice fel de invenție, fără nici o constrângere”²⁶. E relevantă aici și tendința societăților de a dezvolta “spații imaginare caracteristice, care configurează atât viața socială cât și producția culturală. Membrii societății judecă textele ficționale în concordanță cu legile generale dominante ale imaginarului; la rândul ei ficțiunea literară ajută dezvoltarea imaginarului, fie confirmându- i organizarea, fie contribuind la transformarea sa treptată.”²⁷

Includerea studiului mentalităților ca element necesar al analizei utopiei literare și mai ales a modului utopic conduce la descoperirea unei convenții sine qua non de existență a utopiei – aceea de percepere a acesteia *ca model*: în acest fel utopia apare ca formă esențială anterioară existenței sociale. Ea devine prototipul de imitat ce ar trebui să realizeze trecerea de la posibil la real²⁸, un instrument prin care utopistul invocă – utilizând datele prezentului – un viitor care depășește limitele actualului. Bazându-se pe structuri mentale aflate sub semnul eroicului, al prometeicului, imaginarul utopic instaurează un nou regim al imaginilor reglat prin absorbția realului într-un imaginal ce produce modele cu statut de unică formă a lumii. Descoperim astfel că universul de fantasme construit în jurul arhetipului locului ideal se naște din frustrarea în fața realității. Din nemulțumire sau teamă, utopistul încearcă să evadeze din ordinea istorică impusă (ignorând-o, negând-o sau încercând s-o depășească), imaginând un univers închis într-un nucleu de forme compensatorii și substituind astfel în mod magic idealul cu realul.

Note:

1. Este vorba despre un curent istoriografic cu puternic impact în istoriografia contemporană l'istoria nouă – “la nouvelle histoire” definit și impus de J. Le Goff, Roger Chartier, Jacques Revel – *La Nouvelle Histoire*, 1978 (Paris, Gallimard).
2. Istoricul olandez Johann Huizinga semnala printre primii importanța studierii realităților mentale în recuperarea realității istorice exacte a unei epoci în lucrarea sa *Amurgul Evului Mediu*, (București, Meridiane, 1993).
3. În studiul mentalului, George Duby îl plasează în raport cu grila braudeliană a nivelelor temporale considerând că “o societate nu se explică numai prin fundamentele sale economice, ci și prin reprezentările pe care aceasta și le face despre sine” în *Aujourd'hui l'histoire*, reluat în Roger Chartier, *La sensibilité dans l'histoire*, Paris, Montfort, 1988, p. 43. Revenind la nivelele temporale, el așează la suprafață emoțiile de moment, rapide, fulgurante, cărora le urmează pe următorul nivel structurile mentale mai stabile ce cuprind evoluțiile comportamentelor și credințelor grupurilor sociale determinate, ca să plaseze la bază, în durata lungă a istoriei, cadrele mentale cele mai rezistente la schimbare, cum ar fi moștenirea culturală, sistemele de credințe și valori care depășesc de departe evenimentialul.
4. Amănunte despre viziunea despre lume, în Robert Mandrou, *Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique 1500-1640*, Paris, Albin Michel, 1961.
5. Lucien Febvre sublinia că fiecărei civilizații, nivel de cultură sau categorii sociale îi corespunde propriul său *utilaj mental*. În *Le problème de l'incroyance au XVI-e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, 1942, reed. 1961, pp. 327-352.
6. Forța contagiunii mentale poate fi atât de puternică uneori încât îl face pe individ să se manifeste contrar propriilor interese; “în situații normale contagiunea poate fi limitată de acțiunea inhibitivă a voinței, dar dacă o cauză oarecare intervine (precum schimbarea violentă a mediului în timpul mișcărilor revoluționare...) contagiunea își exercită influența și forța sa dominatoare, transformând ființele pașnice în mase violente care ajung uneori la o adevărată ferocitate” în Simina și Toader Nicoară, *Mentalități colective și imaginar social*, Presa universitară clujeană, Cluj, 1996, p.63.

7. Thomas Molnar, *Utopia, erezia perenă*. Tom Stacey Ltd., 1972, p. 74.
8. R. Trousson, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Editions de l'Université de Bruxelles, 1975, p. 84.
9. Idem, p.116.
10. Ibidem, p.122.
11. R. Trousson, op. cit., p. 203.
12. de studiul utopiei ca mentalitate s-a ocupat profitabil S. Antohi, în *Utopica*. Studii asupra imaginarului social, București, Editura științifică, 1991, p. 36 și urm.
13. După Mannheim, utopică este o stare de spirit care, incongruentă fiind cu realitatea în care apare, tinde să distrugă parțial sau total ordinea preexistentă / aceasta deosebind utopia de ideologie/ Mannheim semnalează patru faze ale mentalității utopice: 1. Chiliasmul orgiastic al anabapțiștilor, 2. Ideea liberal – umanitaristă, 3. Ideea conservatoare, 4. Utopia socialist – comunistă, *Ideologie și utopie*, trad. engl. De L. Wirth și E. Shils, New York, 1966, pp.190 și urm.
14. Frank E. Manuel, Fritz P. Manuel, *Utopias and Utopian Thought*, Boston, 1966, p. 5.
15. în *Utopieforschung*, Bd I, pp254- 279, "Utopie als Funktion abendländischen Denkens", în S. Antohi, op. cit., p.37. În aceeași direcție, J.J. Wunenburger observa: "E important să abandonăm clasificarea literară a utopiei ca gen de construcție mentală și de descriere exotică, în favoarea unei înțelegeri totalizante și antropologice, care face din utopie o cristalizare a întregului ideologiei temporale și simbolistici spațiale occidentale." În *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Editions Universitaires, Paris, 1979, p.77.
16. F. Seibt, din *Utopieforschung*, Bd I, pp. 254- 279, Utopie als Funktion abendländischen Denkens. În S. Antohi, op. cit., p. 38.
17. D. Bleich, *Utopia: the Psychology of a Cultural Fantasy*, Ann Arbor, Michigan, 1984, p. 29.
18. J. J. Wunenburger, op. cit., pp.77-78.
19. În O. Crohmălniceanu, *Cinci prozatori în cinci feluri de lectură*, Cartea Românească, 1984, p.28.
20. Idem, p.29.
21. El afirmă : "Marile utopii clasice au adaptat forma orașelor- state și, deși imagine, erau văzute – ca și orașele – state, perfect locuibile în spațiu. Utopiile moderne adoptă forma unei civilizații uniformizatoare, răspîdită pe întregul glob, și astfel sînt interpretate ca state universale, întinzîndu-se/ consumînd întreg spațiul disponibil. Noile utopii vor trebui să se inspire din continua mișcare a societății care își înlocuiește treptat spațiile fixe. Utopiile moderne vor trebui să acorde o mai mare atenție pozei nestăvilite de acțiune a visătorilor căci opțiunile lor vor viza tot țara visului." În S. Antohi, op. cit., p. 134.
22. Frank E. Manuel și Fritz P. Manuel asociază simbolurile utopice celor onirice (op. cit. p. 14), Ernst Bloch, în *Das Prinzip Hoffnung* vorbește de 'vis' pur și simplu, Jean Servier compară utopia cu visul remarcînd tematica săracă a amîndurora (*Histoire de l'utopie*, p.90), Sorin Antohi / via David Bleich, op. cit.,p.24- 25/, conchide că visul utopic "rămîne un fel de memento înconștient al celor mai adînci, iraționale, nostalgice, violente dorințe ale imaginației"(Antohi, *Utopica*, p.40).
23. D. Bleich, p.24-24, în Antohi, op. cit., p. 40.
24. M. Muthu, *Cîntecul lui Leonardo*, EDP, București, 1995, p. 79.
25. cf. Roger Chartier În M. Muthu, op. cit., p.80.
26. Toma Pavel, *Lumi ficționale*, BPT, Minerva, București, 1992, p. 2.
27. Idem, p. 163.
28. Relația dintre utopie și istorie este analizată în dialectica sa mimetică de către Wunenburger în *L'utopie ou la crise de l'imaginaire.....*: "Istoria socială a umanității n-ar putea

fi deci concepută decât ca și câmp de aplicare al utopiilor-esențe. Și utopia n-ar trebui decât să fie transpusă, transferată în istorie fără ca realul să nu introducă altă diferență decât aceea a redublării copiei. Utopia ar implica deci posesiunea substanței însăși a istoriei, ale cărei date 'imprevizibile' sunt șterse." Această perspectivă explicându-se prin faptul că "pentru utopist, prioritatea modelului este consecința încrederii în transparența și maleabilitatea realului." (p. 151).

Clasele lexico-gramaticale în structura proverbului românesc

Oana-Aurelia Gencărau

0.0 Socotind că limba proverbelor ocupă un loc intermediar, situat între limba comună, luată în general, și cea artistică, Constantin Negreanu își întemeiază afirmația pe o serie de fapte ce rezultă din *cercetarea unui mare număr de unități paremiologice*¹. Distincția dintre cele două tipuri de limbi, am crede, este explicit formulată de către Ștefan Munteanu, potrivit căruia în limba comună *cuvîntul acționează ca semn numai în virtutea sensului său*, în timp ce în limba artistică *complexul sonor intră într-un alt gen de relații semantice, el colaborează direct prin natura complexului sonor cu sensul*². Distincția pe care C. Negreanu o impune în relaționarea limbă/proverb explică maniera în care este abordată *structura expresiei paremiologice* dintr-o perspectivă ce nu presupune reparcurgerea teoriei părților de vorbire, ci acceptarea proverbului *ca semn*, respectiv *ca o citare* sau *ca o vorbă*. Cum extensiunea expresiei paremiologice nu este stabilită, însă aceasta este echivalată cu o *vorbă*, considerăm că e necesar un demers care să pună în evidență constituenții acestui semn numit, metaforic, *vorbă*, dar avînd, de cele mai multe ori o configurație frastică. *Vorba* cu o astfel de realizare trebuie să poată fi determinată prin mărci ce țin de clasele lexico-gramaticale cu care se echivalează sau prin mărci ce țin de organizarea frastică a acesteia. Un excurs în istoria și teoria părților de vorbire, înainte de identificarea acestor mărci, ni se pare absolut necesar.

1.0. Fapt semnificativ pentru natura expresiei paremiologice ce se echivalează metaforic cu o *vorbă*, teoria gramaticii tradiționale desemnează prin *părți de vorbire* clase noționale, probînd însă și o preocupare față de *stabilirea condițiilor necesare pentru a putea afirma apartenența unui cuvînt la o anumită clasă gramaticală*³. Proverbul, chiar și în contemporaneitate, pare să se afle în aceeași dificultate nu numai atunci cînd i se caută specificitatea în raport cu alte realizări frastice, ci și atunci cînd se are în vedere structura sa. Similitudini interesante atît în evoluția încadrărilor unităților lexicale în clase gramaticale, cît și a expresiilor în varietatea subclaselor paremiologice pot fi cu ușurință constatate.

1.2. Lingvistica modernă a confirmat principiul distribuțional în cadrul teoriei gramaticii, principiu care a ghidat întotdeauna *practica gramaticienilor tradiționaliști*⁴. În opoziție cu principiul avut în vedere, aceeași tradiție a presupus încadrarea în clase lexico-gramaticale în funcție de structură sau chiar structură morfematică. Se știe că, în această direcție, preocupările sunt vechi.

1.2.1. Deja în secolul IV î.e.n., în teoria elaborată de Panini pe baza limbii sanscrite vedice⁵, încadrarea în clase noționale se realizează pe baza *morfemelor* componente, adică pe baza *rădăcinii*, a *sufixului* sau a *desinenței*.

1.2.2. De aici pînă în antichitatea greacă, teoria părților de vorbire înregistrează pasul identificării primelor două clase.

1.2.2.1. E știut faptul că Democrit distinge două părți de vorbire, *care corespundeau componentelor judecății*.

1.2.2.2. La rîndul său, Platon distinge rolurile celor două clase, văzînd în *partea cu funcție de subiect*, corespondentul celui/ceilor care formulează judecata, și, în *partea cu funcție în predicatie*, tocmai corespondentul predicatului judecătii.

1.2.2.3. Aristotel abordează problema claselor lexico-gramaticale atît din perspectivă lingvistică, cît, mai ales, din perspectivă logică; pentru el, primul complex sonor relevant este *numele* cu formă 'nominativă' și cu funcție de subiect logic, în timp ce al doilea este verbul flectat la prezent indicativ pentru a fi utilizat ca predicat. Toate celelalte părți de vorbire numite și relaționate de Aristotel se disingeau în funcție de clasa numelui și de cea a verbului. Exprimarea presupunea, pentru Aristotel, patru categorii de elemente, dintre care unele cu sens (sunetele și silabele), altele fără independență lexicală sau semantică (articole și adverbe), altele strict relaționale și fără sens (particule, prepoziții și conjuncții), o a treia clasă e marcată de prezența sensului noțional, avînd rolul de subiect sau de predicat (substantivul și verbul), pentru ca a patra clasă să fie vag configurată, detașată din clasa verbului și a substantivului și reprezentată de cazurile non-subiect ale substantivului, respectiv de modurile non-predicat ale verbului. Clasificarea pe care o regăsim la Aristotel corespunde unei necesități de *ordonare* în interiorul unei limbi date, a unităților lingvistice fundamentale, semnificative⁶

1.2.2.4. În aceeași direcție au fost clasificate unitățile fundamentale ale limbii și de către Quintilian, de către Apollonios Dyscolos și de către Dionysos Trax, apoi de către Varro⁷ și de către gramaticienii arabi care își întemeiază clasificarea pe demersurile descriptive referitoare la arabă⁸.

1.2.2.5. Varro a propus principii pentru ordonarea părților de vorbire în patru clase, cuprinzînd:

- a) cuvinte caracterizate prin cazuri (numele),
- b) cuvinte caracterizate prin categoria timpului (verbul),
- c) cuvinte caracterizate de categoriile caz și timp (participiile),
- d) cuvinte care nu sunt marcate de categoriile caz și/sau timp (adverbele).

1.2.2.6. După Varro, Aelius Donatus⁹, a eliminat din inventarul părților de vorbire clasa articolului, dar a introdus clasa interjecției, acceptînd că numărul claselor lexico-gramaticale ajunge la opt, respectiv, acceptînd drept clase *pronumele*, *adverbul*, *participiul*, *conjuncția* și *prepoziția*. Importanța contribuției lui se regăsește și în subclasa numelui propriu, unde Aelius Donatus distinge între *praenomen*, *nomen* (nume de familie), *cognomen* (nume gentilic, poreclă) și *agnomen* (supranume).

1.2.2.7. Priscianus din Bizanț cu cele 18 cărți ale sale, dintre care 16 privesc fonetica și morfologia iar două problemele de sintaxă, consacră îmbinarea principiului formal cu cel semantic în descrierea și a clasificarea unităților fundamentale ale limbii.

1.2.3. Valabilitatea studiilor din antichitatea greco-romană a fost confirmată de gîndirea Europei medievale. Detașarea claselor lexico-gramaticale s-a realizat multă vreme după *modul în care acestea exprimă sau semnifică*¹⁰

1.3. Ceea ce e important din această perspectivă în cercetarea proverbului e că clasele lexico-gramaticale au fost considerate încă de la început drept purtătoare ale unor caracteristici semantice, respectiv că în identificarea unei clase lexico-gramaticale contează nu numai formanții, nu numai suma categoriilor după care se realizează flexiunea acestora, ci, mai ales, capacitatea acestora de a *semnifica*.

1.3.1. Se știe că gramaticile antice au fost supuse unor *interpretări*. Așa cum arată Gh. Constantinescu Dobridor, dar și Joelle Garde Tamine, mai ales gramatica lui Priscianus a constituit obiectul unor continue revalorificări tocmai pentru că aici s-au luat în discuție *sensurile lexicale*. Această gramatică ne arată că există, între clasele de cuvinte o clasă a substanței cu note (corespondență substantivului), una a notelor conținute sau acordate noțiunilor (corespondență adjectivului), alta a proceselor și a componentelor acționale (corespondență verbului), alta a substanței fără note (corespondență pronumelui, clasă

pe care gramaticile antice o identifică drept noțională dar fără 'note', în timp ce gramaticile actuale o acceptă drept nonnoțională¹¹, în calitate de substitute și, desigur, fără 'note'). În funcție de 'conținut', un studiu lexicometric aplicat proverbului va fi în măsură să evidențieze preponderența claselor lexico-gramaticale în tipurile de proverb, dar și reflectarea proprietăților acestora în unitățile și subunitățile taxonomice ale proverbelor.

1.3.2. Dependența claselor lexico-gramaticale de un metalimbaj al logicii interesează studiul proverbului întrucât, așa cum am arătat deja, proverbele nu sunt simple contexte cu proprietăți distribuționale pentru unități lexicale, ci *propoziții în sens logic*, adică enunțări care *semnifică obiecte ale rațiunii*, în forma unor *legi, propoziții relate și corelate*¹², *a unor norme, a unor pretexte și a unor consecințe*¹³. Gramatica rațională a identificat, dincolo de unitatea lexico-gramaticală, disponibilitatea cuvintelor de a trimite la *obiecte ale gândirii*¹⁴. Se disting, în această etapă de abordare a părților de vorbire, două clase considerate *supreme* :

a) *cuvinte care semnifică obiecte ale gândirii și privesc substanța, existența, notele, trăsăturile întimplătoare* ;

b) *cuvinte care semnifică moduri de a raționa și privesc competența de a surprinde, pe cale logică, procesualitatea existenței*¹⁵

2.0. Studiul claselor lexico-gramaticale legitimate în proverb poate porni de la identificarea proprietății fiecărui *inventar* lexico-gramatical considerat

a) inițial *aparemiologic*, adică purtător al unor proprietăți ale clasei anterioare lexicalizării expresiei cu statut de proverb ;

b) apoi *paremiologic primar*, adică purtător al unor proprietăți ce țin de etapa în care, din enunțare *aparemiologică* se ajunge la o enunțare marcată de repetitivitate și delimitată de restul enunțărilor cotidiene prin formule ce anunță *paremiologizarea* unei *norme*¹⁶;

c) *paremiologic finit*, adică definitiv lexicalizat ca *paremie*, neavînd nevoie de expresii care să-i anune întrebuițarea *paremiologică* (tip : *on dit, comme on dit...*, în franceză)

2.1. Abordînd *structura lingvistică a proverbului*, Constantin Negreanu socotește că *sînt edificatoare complexe relații de sinonimie și antonimie care dobîndesc un specific în proverbe*¹⁷ Pentru a evidenția aceste relații complexe, C. Negreanu¹⁸ stabilește următoarele *etnocîmpuri* : *înțelepciune, muncă, adevăr, bunătate, cinste, demnitate*.

2.1.1. Demersul său privește, în mare parte, configurarea subtipurilor *paremiologice* din perspectiva unui factor de normă și, implicit de mentalitate și nu urmărește lexicalizarea *paremiologică* a unei unități sau autonomizarea unei expresii *paremiologice* odată lexicalizată.

2.1.2. C. Negreanu, urmărind clasele lexicale și nu clasele lexico-gramaticale, pune în evidență consecințele stilistice pe care sinonimia și antonimia le implică.

2.1.3. *Etnocîmpul înțelepciune* se articulează¹⁹ prin implicarea termenilor *antinomici înțelept* <=> *nebun*. Această serie, după cum constată C. Negreanu, implică clasele :

(a) **substantiv** : cu o pondere importantă, dar cu realizări ce indică disponibilitatea mai degrabă caracterizantă a clasei și mai puțin noțională ori denominativ obiectuală, deoarece *nebun și înțelept* apar drept substantivări ale unor adjective și drept substantive primare ; numite *corelații complexe*, aici se înregistrează clase de substituție precum *înțelept / nebun, vrăjmaș / prieten, minte / noroc* etc ; termenii *antinomici* cunosc determinări și relaționări ;

(b) **conjuncție** : cu o pondere însemnată, deoarece termenii *antinomici* reclamă o relație marcată și/sau lexical ; frecvența cea mai mare o înregistrează conjuncția *și*, concurată de comparative de tipul lui *decît să*.

2.1.4. *Etnocîmpul muncă* este, după părerea lui Negreanu, deosebit de complex. Lexicalizarea acestuia privește ocurența unor termeni precum *treabă, hărnicie, vrednicie*, opuși termenului *lene*. Evident, această clasă face apel la :

(a) **substantive** : preponderent de tipul celor care realizează *antinomia muncă / lene* ; sunt incluse aici sinonime ale lui *cuvînt, țăran, stăruință, ispravă, dorință* ;

(b) **verbe** : mai ales cele ce se încadrează în câmpul semantic al lui *a munci*, alături de care apar și extensii spre verbe tip *a căpăta*, *a alerga*, *a agonisi*, dar și spre antonimele acestora ce indică *sederea* ;

(c) **adjectiv** : de regulă, dintr-o clasă de întâlnire cu cuantificatorii adverbiali, care să marcheze procesualitățile antinomice ; sunt vizate adjective ca *mult*, *puțin*, *tare*, *slab* etc ;

(d) **adverb** și echivalențe adverbiale : preponderente fiind cele ce țin de perechea *tantum/quantum* : *cu cât.../ cu atât*, *așa de / precît* etc.

2.1.5 Etnocîmpul *adevăr*, după C. Negreanu, este unul complex și implică o serie foarte mare de *etnosemne* pentru termenii antinomici *adevăr* $\Leftrightarrow$ *minciună*. Lexicalizarea acestuia privește termeni din clasa :

(a) **nominală** : *mincinos*, *nebun*, *adevăr*, *prost*, *cap*, *gură* etc ;

(b) **verbală** : *a grăi*, *a cuteza*, *a îmbla* etc

(c) **relativelor** : *ce*, *cît*, *unde* etc

(d) **copulativelor verbale** de ‘identificare’ sau de ‘aproximare’ : *este*, *pare*.

2.1.6. Etnocîmpul *bunătate* include, după C. Negreanu, aproape un sfert din numărul proverbelor cuprinse în corpusul propus. Acest cîmp are la bază un raport de omonimie regăsibil la un nivel de *paremiologie intramicrocontextuală*. Raportul angajează termenii *bun* (*bine*) $\Leftrightarrow$ *rău*. Lexicalizarea acestui tip de proverbe reduce cîmpul la cîte trei cuvinte din clase precum :

(a) **adjectiv demonstrativ** : *cele* ;

(b) **adjective substantivate** : *bun*, *rău*, *blind* ;

(c) **infinitive lungi** de tipul lui *facerea* ;

(d) **verbe** : *a face*, *a săpa*, *a curge*, *a cere*.

(e) **substantive de proveniență adverbială** : *bine(le)*,

(f) **substantive, altele decît infinitivele lungi sau adverbe** : *apă*, *foc*, *piatră*, *cinstea*, *rușinea*.

2.1.6. Etnocîmpul *demnitate* este, după C. Negreanu, *relativ bine reprezentat* și implică o opoziție între un pronume relativ și pronume demonstrativ, de tipul : *cine* $\Leftrightarrow$ *acela*. Lexicalizarea acestor paremii include :

(a) **pronume**, mai ales **relativ** și **demonstrative** : *cine*, *acela*, *cîte* ;

(b) **substantive** : *slugă*, *cioară* ;

(c) **verbe** : *a unge*, *a împunge*.

(d) **adverbe** în raport comparativ realizat prin *decît...mai bine*, respectiv în raporturi adversative realizate prin *dar*.

2.2. Concluzia la care ajunge C. Negreanu arată cum o investigație formală conduce la o judecare a sensului. Pentru el, cercetarea unităților lexicale, luate ca ‘părți de vorbire’ conduce la punerea în evidență a natura raporturilor de sens pe care le implică paremiile. După părerea sa, unitățile lexicale bine reprezentate în proverb întrețin raporturi de *fie de sinonimie*, *fie de antonimie*. Statistic, 60% din totalul proverbelor, presupun ambele *categorii semasiologice*, adică atît sinonimie, cît și antonimie.

2.2.1. Cît privește doar sinonimia, C. Negreanu consideră că aceasta e mai *slab reprezentată*. Credem însă că rolurile implicate în proverb nu susțin această concluzie. Paremiile presupun o continuă echivalare de ‘roluri’ chiar și cînd ele sunt lexicalizate diferit.

2.2.1.1. Să luăm în discuție situația în care opoziția paremiologică se realizează prin *cine* $\Leftrightarrow$ *acela*. E evident că enunțarea conduce în toate expresiile paremiologice de acest fel la o identitate : *cine* = *acela* și nu la o disjuncție *cine* $\Leftrightarrow$ *acela*. În termenii noștri²⁰, *agentul* (A) este unul și același chiar dacă lexicalizarea sa apare ca fiind diferită, în funcție de *normă* și de *consecința* presupusă de *abaterea* de la normă, ca A^1 , A^2 , A^3 , ... A^n .

2.2.1.2. Din aceeași perspectivă, norma, oricare ar fi aceasta, presupune unități sinonimice ce se lexicalizează diferit, dar conduc spre contexte echivalente semantice. Putem vorbi astfel din perspectiva normei de o *sinonimie contextuală* în limitele elementelor lexicale paremiologizate,

în sensul că abateri precum *cine seamănă vînt, cine sapă groapa altuia* etc apar drept contexte identice reductibile la un cîmp de tipul *abatere*, absența sinonimiei paremiologice avînd consecințe asupra cîmpului semantic în care toate aceste contexte s-ar regăsi.

2.2.1.3. Separată de sinonimie, singură, antonimia paremiologică este, după C. Negreanu, evidentă și extinsă, putînd fi considerată chiar 'criteriu tipologic'. *Trăsătura semantică fundamentală a antonimelor, și anume "însușirea lor de a se presupune și exclude, de a se atrage și respinge reciproc"* e o consecință, în viziunea sa, a procesului complex *care duce la realizarea metaforei din proverbul respectiv*. Antonimia și, implicit raportul antinomic, e evidențiat de un fapt de limbă pe care paremiile îl atestă drept mijloc principal de *formare a cuvintelor*, adică de derivarea cu prefixele negative, aspect discutat ulterior, *pe larg*²¹. Fapt semnificativ, Negreanu a sesizat că derivarea împarte secvențele paremiilor în secțiuni cu valori pozitive și secțiuni cu valori negative, respectiv că derivatele cu *ne-* apar în secțiunile în care se distribuie termenii negativi, interdictivi ori în măsură să denomineze *abaterea* și nu *norma*.

3.0. Abordarea strict morfologică a condus la o serie de concluzii cu privire la ocurența sau nonocurența claselor lexico-gramaticale în proverb și nu la ceea ce ne dorim să ajungem, adică la :

(a) a constata lexicometric conținutul *substanță, procesualitate, notă* etc propriu fiecărei clase implicate în proverb

(b) a constata care este statutul paremiologic și preparemiologic al conținutului lexicalizat în proverb.

3.1. În privința substantivului, abordările pe care le avem în vedere arată că :

(a) *este partea de vorbire cea mai bine reprezentată în proverb*²²

(b) ca nume proprii, acestea nu individualizează, în sensul că nu reduce *la particular, ca o denumire secundară, pentru a izola ca exemplar unic*, în proverb, ci, dimpotrivă, *generalizează cazurile particulare*, conducînd de la *atribuirea convențională a numelui respectiv unui anumit obiect*²³, la, am spune noi, identificarea în același nume a cazurilor repetabile²⁴.

(c) ca termeni concreți, acestea, adică substantivele se prezintă cu frecvență diferită în funcție de cîmpul semantic pe care îl reprezintă²⁵;

(d) există o dependență între frecvența unităților substantivale și *rangul* acestora, în sensul că ocurența e semnificativă întotdeauna în funcție de relevanța noțiunii pentru etnocîmpurile constatate.

3.2. Adjectivul e bine reprezentat tematic în expresia paremiologică doar dacă exprimă calități ale obiectelor, calificîndu-le prin indicarea acestor calități²⁶.

3.3. Verbul apare drept o clasă lexico-gramaticală complexă care își motivează frecvența prin aceea că expresia paremiologică denotă atît procesualități, cît și atribuiri de calități numelui *in praesentia verbi*. Și de data aceasta doar lexicalizarea la nivelul expresiei e urmărită, arătîndu-ni-se că e frecventă :

(a) absența copulativului,

(b) substituția copulativului cu un adverb,

(c) antonimia întreținută de termeni verbali,

(d) ocurența prezentului ca timp cu valoare absolută și a persoanei a III-a, (frecvența : 34%, respectiv 48%),

(e) ocurența preponderentă a trei moduri : indicativ, conjunctiv, imperativ.

4.0 Clasele lexico-gramaticale interesează, în proverb, în funcție de *conținutul* fiecăreia, respectiv de disponibilitatea acestora de a reduce judecățile circumstanțiale la judecăți universale prin apel la *lexicalizări* apte să susțină valabilitatea *judecății*.

4.1. Studiul contrastiv al acestora va fi în măsură să evidențieze importanța acestui *conținut al formei* pentru nivelul superior de conținut, respectiv pentru *conținutul semnificației*²⁷.

Studiul claselor lexico-gramaticale în relație cu (a) modul în care s-a cristalizat *conștiința de sine* a fiecăreia și cu (b) aportul fiecăreia unități la *paremiologizarea unei situații* va fi în măsură

să echivaleze orice proverb cu o *vorbă*, așa cum e aceasta înțeleasă de către Ștefan Munteanu și de către C. Negreanu, când aceștia susțin că limba proverbelor ocupă un loc intermediar, situat între limba comună, luată în general, și cea artistică.

Bibliografie selectivă

- Abrahams, R.D., *On Proverb Collecting and Proverb Collections*, dans "Proverbium", nr. 8, 181-184.
- Adam, J.-M., *La description*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993.
- Angenot, M., *La parole pamphlétaire. Contribution à la typologie des discours modernes*, Payot, Paris, 1982.
- Anscombre, J.-C., *Argumentation et pragmatique intégrée*, dans "Recherches Linguistiques", 1976, 4, 1-12.
- Anscombre, J.-C., et Ducrot, O., *Echelles argumentatives, échelles implicatives et lois de discours*, dans "Semantikos", 1978, 2-3, 43-66.
- Arnaud, P. J. L., *Réflexion sur le proverbe*, dans "Cahiers de Lexicologie", 1991, 59/2, 5-27.
- Arnaud, P. J. L., et Moon, R., *Frequence et emploi des proverbes anglais et français*, C. Platin (éd.), 1993, 323-341.
- Arora, S. L., *Weather Proverbs: Some 'Folk' Views*, dans "Proverbium Yearbook of International Proverb Scholarship", 1991, nr. 8, 1-17.
- Arora, S. L., *Proverbial Exaggerations in English and Spanish*, dans "Proverbium", 1972, nr. 18, 675-683.
- Balavoine, C., *Les principes de la parémiographie érasmienn*, dans S. Suard et C. Buridant (éds), vol. 2, 1984, 9-23.
- Barley, N., *The Proverb and Related Problems of Genre-Definition*, dans "Proverbium", 1974, nr. 23, 880-884.
- Baylon, Ch., *Semantique du langage*, Nathan, 1995.
- Crépeau, P., *La définition du proverbe*, dans "Fabula", 1975, vol. 16, nr.3/4, 285-304.
- Doyle, C. C., *On Some Paremiological Verses*, dans "Proverbium", 1975, nr. 25, 979-982.
- Garde-Tamine, Joëlle, *La grammaire. La syntaxe*, A. Colin, 1990.
- Golescu, Iordache, *Proverbe*, Editura Hyperion, Craiova, 1998.
- Guiraud, Pierre, *La grammaire*, P.U.F., 1958.
- Muntean, George, *Proverbe românești*, Antologie, text stabilit, glosar, indice tematic, postfață și bibliografie de George Muntean, Minerva, București, 1984.
- Negreanu, Constantin, *Structura proverbelor românești*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983.

Note

1. Constantin Negreanu, **Structura proverbelor românești**, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 12.
2. Ștefan Munteanu, apud C. Negreanu, **op. cit.**, p. 12.
3. John Lyons, **Introducere în lingvistica teoretică**, Editura Științifică, București, 1995, p. 169.
4. **Ibidem**, p. 169 ș.u.
5. Gh. Constantinescu Dobridor, **Morfologia limbii române**, Editura Științifică, București, 1974.
6. Oswald Ducrot, Jean-Marie Schaeffer, **Nouveau dictionnaire encyclopedique des sciences du langage**, Editions du Seuil, Paris, 1995.
7. Varro, **De lingua latina**, VI, 36, VIII, 44-55.
8. Apud V. Brandal, **Parties du discours**, Copenhaga, 1948
9. Aelius Donatus, **De octo orationis partibus**.
10. Gh. Constantinescu Dobridor, **op. cit.**, p. 14.
11. Cf. Joëlle Garde Tamine, **La Grammaire**, Armand Colin, 1990, Pierre Guiraud, **La grammaire**, Presses Universitaires de France, 1958, pentru opoziția noțional / verbal / 'nonnoțional'.
12. **Ibidem**, p. 43.
13. Am arătat într-o intervenție anterioară că pînă la definirea expresiilor paremiologice ca *manifestări ale capacității de vehiculare a ideilor și conceptelor de către limbaj*, ca *forme de limbaj* ori ca *modalități de expresie* care apelează la *constatări și experiențe acumulate în timp, șlefuite și condensate în grai*¹, această clasă a cunoscut definiri ce țin strict de componentele de conținut mult mai ușor de remarcat decît cele de structură. Arătăm acum că rolurile implicate în proverb au evoluat o dată cu încorporarea lexicului cotidian în expresia paremiologică. Va fi important de reliefat în ce măsură generarea unei expresii paremiologice s-a produs în funcție de un proces de cuprindere a unei unități în lexicul paremiologic și, respectiv, în ce măsură expresia paremiologică s-a constituit doar în funcție de lexicalizarea, în limbaj, a unei noțiuni.
14. **Gramatica generală și rațională**, Port-Royal, 1662.
15. Din această perspectivă, așa cum am semnalat în intervențiile anterioare a apărut posibilitatea de a clasifica, în acord cu Pavel Ruxândoiu, expresia paremiologică în *grupe logico-tematice*. Nicolae Roșianu crede în posibilitatea de a clasifica proverbul universal prin regăsirea invariantelor în acord cu un demers *pluridisciplinar*. Remarcînd importanța *metodelor moderne ale lingvisticii*, Cezar Tabarcea constată, la rîndu-i, insuficiența criteriilor tematice subliniind faptul că *un proverb este în primul rînd un context*, ceea ce impune o abordare care să evidențieze disponibilitatea oricărui proverb de a fi *în același timp mai mult decît o sumă a părților componente*, un proverb apărînd ca o *structură* ce pretinde o abordare în funcție nu de temă, ci de *semnificația întregului text*.
16. Am arătat, totodată, că într-un metalimbaj necesar pentru abordarea unui corpus paremiologic s-ar regăsi concepte precum *norma*, *abaterea*, *consecința*, precum și că există proverbe în care 'norma' e conținută în expresia abaterii ; cît despre abatere am arătat că aceasta , în unele tipuri de proverbe se regăsește în situarea pe poziții identice a unui (A') care încalcă o normă și a unui (A'') care, e solidar cu cel dintîi în ambele circumstanțe, adică atît în privința abaterii, cît și în cea a consecinței.
17. C. Negreanu, **op. cit.**, p. 59.
18. Insistăm asupra perspectivei C. Negreanu pentru că aceasta este mai puțin cunoscută cititorilor revistei *Conviețuirea*.
19. **Ibidem**, p. 59, unde se urmărește sinonimia pentru cel de al doilea termen al antinomiei, ceea ce îi permite lui negreanu să constituie seria paremiologică sau etnocîmpul.

20. Oana Aurelia Gencărau, **The Proverb : virtual formula / syntagmatic extension**, in *Studia Universitatis "Babeş-Bolyai". Philologia*, 2, 2000 pentru conceptele *agent, normă, abatere, consecință*.
21. C. Negreanu, **op. cit.**, 82-92. Se arată aici că, într-un tabel sinoptic al prefixelor limbii române care cuprinde 86 de prefixe, rezultă că **ne-** ocupă locul al doilea după **în-**, privind numărul formațiilor (449), dar are cele mai multe părți de vorbire angrenate în derivare (6+1), contribuind la formarea atât a derivatelor omogene, cât și a celor eterogene, fie simple, fie parasintetice.
22. **Ibidem**, p. 89, unde socotește că e firesc să fie așa deoarece denumește obiecte și idei abstracte... în jurul său gravitând toate celelalte nume – pronumele, adjectivul, numeralul. Credem că prezența acestei clase nu e motivată sintagmatic. Nu faptul că într-o frază nucleară e necesar un GN redus și un GV redus explică extensia substantivului în paremii, ci asocierea obligatorie a unei procesualități cu un agent justifică considerabila prezență a clasei numelui în proverb.
23. **Ibidem.**, p. 91.
24. Credem că putem descoperi în proverb *generalizării* realizate de numele proprii și în funcție de subclasa antroponimică în care aceste nume proprii implicate în proverb se regăsesc. Numiri de tipul Ivan realizează generalizarea pri reîncadrarea în clasa etnonimelor, cele de tipul uli Grigore, Ilie permit generalizarea de care vorbește C. Negreanu prin reîncadrarea acestora într-o subclasă a numelor calendaristice, criteriul de denominare fiind cel ce asigură generalizarea.
25. C. Negreanu a urmărit 5994 de unități paremiologice românești și a ajuns la următoarele constatări : 589 unități paremiologice cuprind un singur element al faunei, 137 cuprind câte două elemente, 4 cuprind câte trei elemente.
26. Ceea ce C. Negreanu nu urmărește adjectivul substantivat ; prezența adjectivului, din perspectiva acestei clase ce a suferit conversia în substantiv, motivează altfel recurența adjectivului : ca notă aptă să cuprindă și noțiunea pe care altfel ar fi calificat-o doar, adjectivul satisface condițiile de economie lingvistică pe care proverbul le impune.
27. Henri Meschonnic, *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*, Verdier, 1982.

Mass media – parametri și limite funcționale

George Irimiaș

1. Cadrul general al comunicării

În utilizarea comună, a comunica se referă la o acțiune de transmitere a unui mesaj despre ceva, unui receptor. Faptele însă se prezintă într-o formă mult mai complexă dacă particularizăm condițiile presupuse de fiecare din exponenții participanți la comunicare. Poate fi pusă în discuție intenția celui care transmite informații, idei, sugestii etc; poate fi pusă în discuție motivația celui care recepționează respectivul mesaj; poate fi pusă în discuție existența unor idei, obiecte, evenimente etc. care să se constituie în referent al respectivei comunicări; necesitatea unei activități acceptate atât din partea transmițătorului cât și a receptorului; necesitatea unui limbaj comun ambelor părți; necesitatea unei experiențe comune (în sens fizic și social); necesitatea unui suport care să mențină în funcțiune această relație; expectația/ expectanța unui anumit tip de efect. Analizând numeroasele definiții ale obiectului Dance¹ identifică cincisprezece tipuri de abordare și relaționare a aspectelor menționate, pe care le vom enumera cu sublinierea că unele apar, în versiunea propusă de noi, modificate, tocmai în încercarea de a clarifica parametrii în discuție. Acestea sunt:

1. Simboluri, vorbire, limbaj;
2. Înțelegere – receptare (unidirecțional);
3. Interacțiune – relație (pluridirecțional);
4. Reducerea incertitudinii;
5. Procesul transmiterii;
6. Transfer – mișcare conotativă în spațiu și timp;
7. Legătură – comunicare în ipostază de conector;
8. Trăsături convergente – informație împărtășită sau acceptată de ambele părți;
9. Canal, rută, purtător (sisteme de semne, tehnologie etc.);
10. Memorare, stocare – acumularea de informație;
11. Răspuns discriminatoriu – interpretare și interes selectiv;
12. Stimuli – potențarea răspunsului sau reacției;
13. Intenția – actele comunicative sunt guvernate de un scop;
14. Momentul și situația – importanța contextului actului comunicativ;
15. Putere – comunicarea văzută ca mijloc de influențare.

Se stabilesc într-o primă instanță un șir de opoziții care vor avea impact asupra oricărei încercări de a da o definiție cât mai riguroasă comunicării, indiferent dacă perspectiva va fi una individuală, socială sau culturală. Se poate opta în primul rând între ipostaza transmiterii sau cea a receptării unui mesaj. Derivând de aici, poate fi pusă în discuție intenționalitatea comunicării, pe care unii cercetători o consideră o caracteristică intrinsecă procesului. Vectorii comunicării pot apărea ca lineari (transmiterea informației se realizează într-un singur sens) ori pot apărea ca circulari, existând presupuziția interactivității. Comunicarea poate fi abordată în termenii de efect sau de cauză a unei relații. Comunicarea poate fi abordată și ca sursă de unitate și coeziune dar și ca sursă de transformare sau fragmentare. Fiecare dintre aceste abordări generează într-o ultimă analiză un anumit tip de a comunica, distinct de altul, prin finalitatea pe care o include. Presupuziția esențială a comunicării este aceea de proces dirijat spre și pentru “reducerea incertitudinii” la unul din punctele – limită ale lanțului.

Cu alte cuvinte, informația transmisă va determina o reacție, o acțiune, o atitudine, un răspuns etc. motivate de natura și circumstanțele respectivei informații.

2. Definiții ale comunicării

Definiții sau încercări de a delimita teritoriul comunicării au fost formulate din perspective dintre cele mai diverse avându-se în vedere fie transferul de informație cu toate implicațiile sale, fie dimensiunea socială raportată la individ, grup, stat, istorie etc., fie determinarea unui efect printr-un proces asumat sau subsumat de influențare. Menționăm în continuare câteva definiții² ale comunicării care ilustrează afirmațiile făcute mai sus:

- “Faptul de a da, a transmite sau a schimba semne.” (*Oxford English Dictionary*)
- “Transferul de gânduri și de mesaje, prin opoziție cu transportul sau transferul de bunuri și de persoane. Cele două forme fundamentale de comunicare sunt comunicarea prin semn (vederea) și comunicarea prin sunete (auzul)”. (*Columbia Encyclopedia*)
- “În sensul cel mai general, se vorbește de *comunicare* de fiecare dată când un sistem, respectiv o sursă influențează un alt sistem, în speță un destinatar, prin mijlocirea unor semnale alternative care pot fi transmise prin canalul care le leagă.” (Charles E. Osgood, *A Vocabulary for Talking about Communication*.)
- “Cuvântul comunicare are de asemenea un sens foarte larg; el cuprinde toate procedeele prin care un spirit poate afecta un alt spirit. Evident, aceasta include nu numai limbajul scris sau vorbit, ci și muzica, artele vizuale, teatrul, baletul și, în fapt, toate comportamentele umane. În anumite cazuri, este poate de dorit a lărgi și mai mult definiția comunicării pentru a include toate procedeele prin care un mecanism (spre

exemplu, echipamentul automat de reperaj al unui avion și de calcul al traiectoriei acestuia) afectează un alt mecanism (spre exemplu, o rachetă teleghidată în urmărirea acestui avion). (Claude Shannon și Warren Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*.)

- “Mecanismul prin care relațiile umane există și se dezvoltă, adică deopotrivă toate simbolurile spiritului și mijloacele de a le transmite în spațiu și de a le conserva în timp.” (Charles Cooley.)
- Se poate defini simplu comunicarea ca “o împărțășire, a pune în comun un ansamblu de semne informaționale” (G. Willett)³

Diversitatea opiniilor semnalate provine în primul rând din faptul că situația comunicatională implică existența unei multitudini de factori care participă în mod implicit la realizarea ei. Mutarea accentului sau chiar numai schimbarea intensității acestuia pe unul sau altul din actanți, transformă parțial sau radical întregul proces reprezentat astfel⁴:

Zgomot

Sursă – transmițător – semnal – canal- receptor – mesaj – destinatar

Cod

Dacă în afara acestor termeni fundamentali ai comunicării vom lua în discuție și pe cei circumstanțiali, vom fi de acord cu opinia lui D. McQuail conform căreia comunicarea trebuie analizată ca “un proces complex deschis unor interpretări filosofice alternative, cu variante tot atât de numeroase aproape, pe cât de multe exemple de fenomene de comunicare pot fi identificate în viața socială.”⁵

Datorită multitudinii factorilor precum și a modalităților de interrelaționare a acestora, modelele comunicatională din ultimele decenii și-au propus abordarea din perspective din cele mai variate, preluând metode de cercetare aparținând matematicii, informaticii, ciberneticii, psihologiei, sociologiei, lingvisticii, semioticii etc. Fără a avea intenția unei prezentări exhaustive a acestor modele vom expune unele dintre cele mai influente, cu precizarea că interesul nostru se va focaliza pe modelul lingvistic în încercarea de analiză a mecanismului de producere și transmitere dinspre un Emițător spre un Receptor a unui mesaj al cărui cod îl reprezintă limba de lemn. Modelele comunicatională existente pot fi încadrate luând în considerare limitele impuse obiectului, în:

- a) un model matematic/ informatic/ cibernetic
- b) un model de tipul sistemului social
- c) un model lingvistic

3. Modele comunicatională

Cel mai argumentat și totodată cel mai influent sistem este ilustrat de Shannon și Weaver⁶, care pornind de la modelul matematic, a făcut translația spre cel comunicational operând cu termeni de incertitudine și informație. Shannon a pus în discuție chiar instrumentul de măsurare a informației – Bit-ul – care se poate exprima prin $H = \log_2 N$, unde H = cantitatea de informație iar $\log_2 N$ = logaritmul de doi al numărului de semnale sau mesaje N . În esență modelul se aplică oricărei situații de transfer informațional între oameni, mașini sau sisteme, respectând fiecare pas al secvenței comunicatională.

Norbert Wiener⁷ propune o știință generală a comunicării, din aceeași perspectivă a teoriei informației, aplicabilă atât omului cât și mașinii, numită cibernetică. Prin intermediul conexiunii inverse, sistemul are acces la modificările impuse de context, datorită procedurilor de control ale

feedback-ului. În cadrul acestui model, sursa se poate adapta și poate răspunde informațiilor pe care le primește, funcție de rezultatele mesajelor pe care le transmite.

Feedback-ul are din această perspectivă un efect de modificare a însăși activității de codificare și transmitere a comunicatului, conducând spre concepte care să facă sistemul funcțional: autoreglare, redundanță, homeostazie etc. Schramm⁸ scoate în evidență importanța feedback-ului în înțelegerea oricărui sistem comunicațional, nu ca unul linear sau multidirecțional ci ca unul prin excelență circular.

Încercarea cea mai completă în specificarea și analizarea tuturor etapelor și componentelor comunicării îi aparține lui Grebner, "căruiua nu i s-a mai adăugat nimic din punct de vedere descriptiv, de când a fost elaborat."⁹ În liniile sale esențiale, modelul se construiește conform opiniei autorului astfel: "Cineva percepe un anumit eveniment și reacționează într-o anumită situație prin anumite mijloace pentru a face disponibile, într-o formă sau alta, materialele și conținuturile care privesc contextul și au anumite consecințe."¹⁰

Comunicarea de masă presupune cel puțin un element diferențiator față de cele discutate până în acest moment, element care se referă la deschiderea sistemului. S-a impus în acest domeniu modelul oferit de Westley și MacLean¹¹, care preluând modelul ternar al lui Newcomb, interpun un al patrulea element care "reprezintă activitățile de intermediar între A și B ale comunicatorului de masă." Datorită extensiei sistemului, noul element C acționează simultan ca agent al comunicatorului și al publicului. Rolul lui C este acela de a pune în contact pe A și B aflați la distanță și puși în imposibilitatea de a comunica în absența lui C. Totodată elementului C îi revine sarcina extinderii contextului X precum și selectarea comunicatorilor "în favoarea acelor mesaje care sunt considerate cele mai relevante în raport cu nevoile publicului."¹²

Procesul comunicării, din perspectiva unui astfel de model comunicațional, poate fi discutat prin prisma relațiilor ce se stabilesc între elementele fundamentale, respectiv comunicatorul, canalul și audiența, accentul pus pe unul sau altul din acestea putând fi discutat în termenii intenționalității. Selectarea și editarea unei știri, alegerea canalului și presupuziția existenței unui anumit tip de receptor căruiua îi este adresată respectiva știre, reprezintă tot atâtea elemente ce concură la statutarea unui anumit model (vezi schema comunicării mass media descrisă de Westley și MacLean¹³) unde:

A: așa- zisul comunicator, sau "susținător",

B: un membru al publicului,

C: organizarea mass-media și agenții săi care controlează canalul,

X: orice eveniment sau obiect din contextele A, B, C, care este subiect al comunicării,

F: feedback.

Procesul global al comunicării de masă trebuie analizat în consecință din perspectiva celor trei factori care concură la realizarea lui. Din perspectiva mass-media se înregistrează un proces de selectare atât a mesajelor cât și a comunicatorilor potrivit nevoilor comunicative proprii unei anumite audiențe. Din punctul de vedere al comunicatorului problema este aceea a accesului la mijloacele de transmisie pentru ca mesajul să poată fi direcționat spre un public-țintă. În sfârșit, principala sarcină a audienței constă în selectarea mesajelor dintr-o gamă mai largă, care îi este pusă la dispoziție. În termenii unei funcționări schematizate Elliot¹⁴ propune următoarea formulă: "modelul... cuprinde trei sisteme separate: societatea ca sursă, comunicatorii de masă și societatea ca audiență." Evident că în condițiile unei societăți al cărei deziderat este informarea corectă, incluzând aici toate circumstanțele și conjuncturile specifice, va putea funcționa o asemenea paradigmă. La fel de evidentă este însă și situația opusă, în care surplusul ideologic îndeplinește funcția de selecție, operând modificări atât în forma cât și în substanța lanțului comunicațional. În termenii lui Umberto Eco această selecție este formulată astfel:

“Definim acum drept Inventio ideologic o serie de aserțiuni semiotice, bazate pe puncte de vedere anterioare, explicitate sau nu, bazate deci pe alegerea de selecții circumstanțiale (s.n.) care atribuie o proprietate dată unui semem, ignorând sau ascunzând în același timp alte proprietăți contradictorii, care sunt în egală măsură predicabile ale acelui semem din cauza naturii non-lineare și contradictorii a spațiului semantic.” Și, în altă parte, “....definim Dispositio ideologică drept o argumentare care, atunci când compară două premise diferite, le alege pe acelea care nu posedă mărci contradictorii, disimulând deci – conștient sau inconștient – acele premise care ar putea compromite desfășurarea argumentării.”¹⁵

Discutarea și aprofundarea aspectelor menționate în citatul de mai sus vor reprezenta constante ale analizei limbii de lemn atât în aspectele sale formale, cât și în cele legate de conținut. Ceea ce am dorit să subliniem a fost faptul că selecția poate devansa procesul de semnificare atunci când ne referim la comunicarea mass-media circumscrisă unui anumit tip de organizare socială. Aceeași idee este formulată de McQuail¹⁶, discuția fiind pusă în termenii de monopol vs. comunicare: “Monopolul se referă în principal la excluderea mesajelor alternative sau contradictorii și la repetarea unor mesaje constante.”

Demersul nostru se va concentra atât pe mecanismele prin care se operează respectiva excludere cât mai ales asupra descifrării aspectelor surselor sintactice, semantice și programatice care generează constanța (uniformitatea) limbii de lemn. Afirmăm că în cazul sistemelor totalitare, problema comunicării, cu toate nivelele și implicațiile sale, trebuie abordată dintr-o perspectivă fundamental nouă. Discuția nu se mai pune în termeni de informare/dezinformare, interes/dezinteres,... ci în termenii subliniați de D. McQuail¹⁷: “Cazul de monopol extrem este cel al instituțiilor sau societăților totalitare în care transmitătorul folosește răspata sau pedeapsa (s. n.) pentru a induce conformarea...” La fel de riguroasă, chiar dacă nu din rațiuni epistemologice, este afirmația propagandei naziste: “Noi nu vorbim (comunicăm s. n.) pentru a spune ceva ci pentru a obține un anumit efect.”¹⁸ Înțelegerea acestui efect, modalitățile de realizare precum și mijloacele concrete prin care acesta se manifestă sunt tema demersului nostru.

4. Individualizarea comunicării mass-media

Diferența esențială între comunicarea de masă și celelalte tipuri de comunicare este aceea că actanții sunt în majoritatea cazurilor nu indivizi ci colectivități. Comportamentul analizat va avea în consecință un caracter colectiv. Mai mult, relația este stabilită între colectivități diferențiate sub raport/aspect calitativ și ideatic. Dacă în cele mai multe cazuri transmitătorul își definește foarte exact scopul, ținta finală, receptorul lipsit de unitate și mai ales de capacitatea de a răspunde, se comportă de cele mai multe ori haotic fiind predispus manipulării. Relația care se stabilește este una profund dezechilibrată, asimetrică, oferind un spațiu extrem de permeabil tentativelor de influențare. Dacă vom lua în considerare și reducerea treptată a oricărei posibilități de răspuns în interiorul sistemelor totalitare, vom înțelege implicațiile, dimensiunile și mutațiile pe care uzul unui asemenea tip de limbaj le induce în cadrul societății.

În relația de comunicare mass-media există de la început la sfârșit un raport asimetric între emițător și receptor pentru motivele amintite deja și care se referă în esență la selectarea unui anumit mesaj (știre) de către emițător, și nu a altuia dintr-o sumă de posibilități, în paralel cu reducerea posibilităților de răspuns sau, în cazuri extreme, a imposibilității de a răspunde a receptorului. Rezultatele pe termen lung ale acestui raport sunt subliniate de D. McQuail¹⁹ în următorii termeni: “Oricât de independent și rezistent este publicul, oricât de mult ar fi filtrat conținutul mediatic de canalele instituționale și interpersonale, pe termen lung efectele comunicative majore ale mas-media vor avea tendința să favorizeze valorile sociale dominante și interesele grupărilor care dețin puterea.” În sistemele de tip totalitar numai ultima parte a afirmației poate trezi interesul deoarece aici situațiile atipice (pericol, înfruntare, luptă, front comun, dușman, victorie etc.) dețin prioritatea absolută “iar efortul de a le face normale și continue (ca în cazul regimurilor totalitare sau manipulative) transformă procesul natural de

constituire a solidarității într-un instrument de control, exercitat de sus”²⁰.

5. Contaminare ideologică în mass-media

Cum va putea mass-media să favorizeze și să susțină puterea? De ce logocrațiile au tendința să acapareze întregul spațiu al comunicării de masă? Care este rolul manipulării informației în impunerea unei anumite ideologii? Care sunt în definitiv raporturile ce se stabilesc între putere/ ideologie/ manipulare și limbaj? În linii generale aceste raporturi sunt menționate de Cl. Haroche, P. Henry și M. Pêcheux: “Vom vorbi de formațiune ideologică pentru a caracteriza un element susceptibil de a interveni, ca o forță confruntată cu alte forțe, în conjunctura ideologică caracteristică unei formațiuni sociale, la un anumit moment dat; fiecare formațiune ideologică constituie astfel un ansamblu complex de atitudini și de reprezentări care nu sunt nici <individuale>, nici <universale>, ci se raportează mai mult sau mai puțin direct la poziții de clasă în conflict unele în raport cu altele. Vom avansa, sprijinindu-ne pe un mare număr de remarci cuprinse în ceea ce se numește <clasicii marxismului>, considerând că formațiunile ideologice astfel definite comportă, în mod necesar, ca pe una dintre componentele lor de bază, una sau mai multe formațiuni discursive legate între ele și care determină ceea ce poate și ceea ce trebuie să fie spus...plecând de la o poziție dată într-o conjunctură dată: problema esențială aici este că nu e vorba numai de natura cuvintelor folosite, ci și, mai ales, de construcțiile în care aceste cuvinte se combină, de măsura în care ele determină semnificația pe care o capătă aceste cuvinte...cuvintele își schimbă sensul în funcție de pozițiile ocupate de cei care le folosesc.”²¹

Mai mult decât oricare tip de organizare și ierarhizare socială, logocrațiile populare din interiorul statelor totalitare propun nu doar acceptarea de către individ a propriei ideologii, ci printr-un savant dozaj între “răsplată și pedeapsă”²² își fixează ca ultim scop anihilarea celui alt prin “schimbarea atitudinilor, credințelor, valorilor și acțiunilor celor din jur”²³. Ceea ce se așteaptă de la personajul orwellian este o mutație ideologică. Ceea ce se așteaptă în interiorul sistemelor logocratice este aceeași mutație ideologică care să conducă la apariția “omului de tip nou”²⁴ care promovează “reinstaurarea dimensiunii societății fără istorie în sânul societății istorice”²⁵. Personajul orwellian nu acționează, nu luptă și nu propovăduiește noua ideologie ci doar vorbește la modul cel mai simplu cu putință. Ceea ce spune însă, ținând seamă de toate contextele posibile, reprezintă corolarul acțiunii concentrate asupra individului de anularea realității, de anularea logicii și de anularea limbajului. Demersul nostru se axează pe analiza modului prin care limbajul intră într-un proces de disoluție atât ca principal instrument de comunicare, cât și ca structurare internă (fonetică, morfologică, sintactică, textuală), analizând un concept care în literatura de specialitate este numit cu termenul generic “limbă de lemn” și pe care Orwell îl sugerează în următorii termeni: “Evident, oamenii în stare să folosească asemenea propoziții nu-și mai amintesc că vorbele au înțelesuri”²⁶.

Din această succintă stabilire a cadrului cercetării reiese că abordarea comunicării de masă se supune unor rigori de producere în toate sistemele sociale, rigori ce sunt generate de natura și precondițiile interne comunicării mass-media dar în egală măsură, acestea reflectă raporturile care se stabilesc între cei care dețin informația și destinatarii acesteia. În sistemele totalitare comunicarea mass-media funcționează așa cu afirmă Wierzbicki²⁷, între doi parametri fundamentali: *Ce trebuie să știe poporul/ Ce nu trebuie să știe poporul*. Este evident că fundamentele selectării informației vor avea resorturi ideologice. Cum anume operează ideologia și care sunt procesele premergătoare selecției ne sunt oferite de articolul lui John Thomson²⁸:

- Reificarea – modalitate operatorie din punct de vedere ideologic, puterea reprezentând o anumită stare de fapte tranzitorie, ca fiind permanentă, în afara determinării temporale;
- Disimularea – raporturile de subordonare sunt anihilate prin lipsa oricărei referințe la acestea, dacă apare ca posibilă o prezentare negativă;
- Legitimarea – un anumit sistem dominator poate fi impus de o reprezentare, de cele mai multe ori subiectivă, care îi conferă legitimitate;
- Fragmentarea – folosirea limbajului pentru dezbinarea grupurilor sociale și reordonarea lor în categorii antagonice.

Între aceste categorii de manipulare ideologică putem menționa aprecierea lui Dominique Labbé²⁹ care consideră mistificarea și alienarea metode de anulare a oricărei referințe în plan social și individual.

Toate procesele enumerate stabilesc direct sau tangențial un raport de cauzalitate cu uzul limbii de lemn prin intermediul unei lingvistici pragmatice care transcende metodele sale firești de argumentare – “demers prin care o persoană sau un grup încearcă să facă pe un auditor să adopte o poziție prin argumente care să-i arate validitatea deciziei”³⁰, de persuadare – “încercare conștientă a unui individ de a schimba comportarea celui alt sau a unui grup, prin transmiterea unor mesaje”³¹, de îndrumare și chiar de sancționare, trecând de la influențarea conștientă atât pentru emițător cât și pentru receptor, specifică psihologiei sociale sau sociolingvisticii, pe un teren suficient de neclar al manipulării prin limbaj, așa cum aceasta apare la Bogdan Ficeac (1996), sau cum este definită în capitolul *Limbaj și manipulare* la J. Mey: “a determina oamenii să se comporte într-un anumit mod fără ca ei să o știe și poate chiar împotriva intereselor și dorințelor lor majore”³². Tatiana Slama Cazacu sugerează din perspectiva psiholingvisticii următoarea definiție a procesului manipulator: “Manipularea prin comunicare, ca proces psihologic în mecanismele de inducere a ei, și mai departe, a reacțiilor pe care le poate declanșa în individul manipulat, poate fi explicată în diverse moduri. Și anume, de la căile psihanalitice de acțiune asupra subconștientului sau chiar a căilor hipnotice, până la unele intervenții educative, dar și prin ceea ce se numește “căi insidioase”, de introducere în psihicul individului a unor idei, convingeri, fără voia ori știrea lui.”³³

A concepe comunicarea în acești termeni care implică transformarea individului sau grupurilor de indivizi într-o masă manipulabilă, de cele mai multe ori împotriva intereselor sau aspirațiilor sale, pare a fi una din constantele limbii de lemn, mijloacele folosite fiind constant aceleași, cu variații minore, în funcție de momentul istoric sau evenimentul concret. George Orwell³⁴ considera influențarea drept o constantă la nivelul emițătorului: “dacă discursul este cel pe care s-a obișnuit să-l țină mereu, este posibil să nu mai știe ceea ce spune, asemenea celor ce țin isonul în biserică. Această stare redusă de conștientă, chiar dacă nu este indispensabilă, poate fi favorabilă asentimentului politic.” Considerăm că accentul trebuie schimbat de pe emițător pe receptor, întregul proces de manipulare fiind direcționat, credem, în mod conștient, spre acesta din urmă. Același punct de vedere este susținut de Czesław Miłosz: “În democrațiile populare au fost acceptate un stil special, o anumită terminologie și un ritual lingvistic.....acolo important nu este ceea ce a spus cineva, ci ce anume a dorit să spună, învăluindu-și ideea prin mutarea virgulei.”³⁵ Perspectiva unui asemenea mod de comunicare prin excepție, prin învăluire a ideii, prin dorința exprimată de a obține un anumit efect, apare ca o negare a însăși funcției esențiale a cuvântului de a numi, proces considerat “el însuși o formă de cunoaștere”³⁶.

Note

1. Dance, P. *The concept of communication*, în *Journal of Communication*, no. 20, 1970, pp. 201 – 210.
2. Cf. I. Drăgan, *Paradigme ale comunicării de masă*, Casa de Editură și Presă “Șansa”, București, 1996, p.12.

3. Cf. Ioan Drăgan, op. cit., p.12.
4. Umberto Eco, *Tratat de semiotică generală*, Ed. Șt. și Enciclopedică, București, 1982, p. 47.
5. Denis McQuail, *Comunicarea*, Traducere de Daniela Rusu, Prefață de Ioan Drăgan, Postfață de Iulian Popescu, Institutul European, 1999, p. 36.
6. C. Shannon și W. Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, University of Illinois Press, 1949.
7. Norbert Wiener, *Cybernetics*, Wiley, 1948.
8. Schramm, *The nature of vomunication between humans*, în W. Schramm și D. F. Roberts eds., *The Process and Effects of Mass Communication*, rev. edn, University of Illinois Press, 1971, pp. 3-53.
9. Gerbner, "Towards a general model of communication", *Audio Visual Communication Review*, 4, 1956, pp. 171-199.
10. Idem
11. Westley și M. S. MacLean, 'A conceptual Model', *Journalism Quarterly*, 34, 1957, pp. 31-38.
12. D. McQuail, op. cit., p.38.
13. H. Westley și M. S. MacLean, op. cit., p. 176.
14. Vezi D. McQuail, op. cit., p. 179. (Elliott, *The making of a Television Series*, Constable, 1972.)
15. Umberto Eco, op. cit., p. 370-371.
16. McQuail. op. cit., p. 166.
17. Idem, p. 166.
18. Goebbels, Joseph
19. D. McQuail, op. cit., p. 201.
20. Idem, p. 211.
21. Haroche, Cl., Henry, P., Pêcheux, M., *La sémantique et la coupure saussurienne; langue, Langage, discours*, în *Langages*, No. 24, 1971, p. 102.
22. D. McQuail, op. cit., p.166.
23. E. Bettinghaus, *Persuasive communication*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1968, p. 13.
24. cf. documentelor de partid
25. Cristiana Nicola Teodorescu, *Patologia limbajulu totalitar românesc*, Craiova, 199, p. 104.
26. G. Orwell, 1984, London, Secker & Warburg, 1949, p. 87.
27. Piotr Wierzbicki, *Structura minciunii*, Nemira, 1996, București, p. 72.
28. John Thomson, *Langage et ideologie*, în "Langage et société", No. 39, Mars, 1987, p. 7-30.
29. D. Labbé, *Le discours communiste*, Paris, Presses de la Fondation Nationale de la Sciences Politique, 1977, p. 16.
30. Pierre Oléron, *L'argumentation*, Paris, PUF, 1993, p. 4.
31. E. Bettinghaus, op. cit., p. 13.
32. J. Mey, *Pragmalingvistica*, Oxford – Cambridge USA, Blackwell, 1993, p. 296.
33. T. Slama Cazacu, *Stratageme comunicăionale și manipularea*, Polirom, Iași, 2000, p. 38.
34. G. Orwell, *Politics and the English Language*, in *A Collection of Essaus*, New York, 1954, p.172.
35. Czeslaw Milosz, *Gândirea captivă. Eseu despre logocrațiile populare*, Humanitas, București, 1999, p. 86.
36. John Deway, Arthur F. Bentley, *Knowing and the Know*, Boston, 1960, p. 147.

Elkésett dialógus?

Magyar-román kapcsolatok az 1850-es évek elején

Miskolczy Ambrus

Az 1850-es évek elején a magyar és a román emigráció néhány jeles tagja folytatta azt a dialógust, amelyet még 1849 tavaszán-nyarán kezdtek el. A kérdés és a tét az volt, hogy ha kitör az európai háború, miként működjenek együtt? Milyen államalakulatok kerüljenek a Habsburg Birodalom helyére? Hol húzódnának ezen új államok határai? És milyen kapcsolatban álljanak egymással?

Nem véletlen, hogy ez a dialógus feszültségteljes volt, valamiféle pszichodráma. Hiszen egyszerre választott el, és kötött össze a múlt és a jövő. Mindenekelőtt 1848-1849 emléke. Dialógusunk éppen a történelmi emlékezet meghatározó jellegét példázza. Máig ható meghatározó jellegét a Kárpát-Duna-tájon, hiszen Európa boldogabb részein inkább a boldogtalanság évét vagy éveit hozta a Népek Tavasza. Franciaországban, amelynek az európai forradalmi várokozások szerint példát kellett volna mutatni: az önmérsztő és a zsarnoksághoz vezető osztályharc vette kezdetét. Németországban a liberális erők úgy maradtak alul, hogy a forradalom célkitűzéseit aztán csak felülről lehetett megvalósítani, és sokak szerint végzetes, a náciizmushoz vezető módon. (Marx sem tudott okosabbat, mint a forradalom cári zsarnokság elleni szent háborújának ötletével játszani, amit aztán Hitler más tartalommal próbált kivitelezni.) Az olasz történelmi emlékezetben 1848 a káosz éve. A Habsburg Birodalmat többen is bolondok házához hasonlították, és a mai osztrák történelmi emlékezetben a forradalmárok egzotikus lényekként jelennek meg. Horvátország számára alapító esztendő 1848. Mint tudjuk, a Budapest felé mutató szobrot Belgrád felé fordították. A szerb történelemszemléletben is a Szerbiához vezető történelmi út jelentős állomása. Romániában kultusz tárgya, úgy láttatják, ami a mai Románia történetét, ahogy Clemenceau a francia forradalmat jellemezte: egyetlen blokként. Mintha ott kísértene, amit az újgösztikus ifjú Cioran írt: „Őseink nem szerettek minket eléggé, mert nem harcoltak a szabadságért” -- és ezt a heroikus modell -- olykor élesen magyarelles -- erőltetésével próbálnák ellensúlyozni. Nálunk pedig minden kudarc ellenére, ami 1848-49-ben történt a nagy történelmi siker és teljesítmény, miközben egyes osztrák történészek jól szórakoznak azon magyar kollegáikon, akik szerintük a nagy történelmi személyiségek ügyvédjeiként lépnek fel, valamiféle intim közelségből tolmácsolják üzeneteiket.

A történelmi emlékezet működése és működtetése hatalmas téma, itt csak néhány mozzanatot emelnénk ki, először azt, hogy a forradalom, ha akarjuk, ha nem kivételes, privilegizált pillanat. A régi rendszer szétporladása felszabadító élmény. Sokan úgy érezhették, tegyük hozzá, készültek is rá: megáll az idő. Minden lehetséges. A vágyak és valóság között úgy elmosódott a határ, hogy sokan hitték, csak egy szikra kell, máris kirobbantható az újabb forradalom. Ez jellemezte azokat a magyar és román emigránsokat, akik azt hitték, hogy tanultak a történelemből. Kérdésünk: mit tanultak? Miként ítélték meg azt, ami velük, a magyarokkal és románokkal 1848-49-ben történt?

Egyszerre biztató és riasztó mozzanat az, ahogy a politika művészetének iskoláját kijárták, és a maguk módján tudatosították, hogy ez a művészet kicsit szennyes művészet. Nyomasztott a minapi polgárháború véres valósága. Többen is szóvá tették, hogy milyen sok szenvedést hozott a nemzetiségi eszme, ugyanakkor nem tudtak és nem is akartak lemondani annak érvényesítéséről. 1850 márciusában Ion Ghica, a havaselvi román emigráció ügyekben járatos tagja, Kossuthhoz fordult, és amikor az együttműködés lehetőségét hangsúlyozta,

jelezte a román politika dilemmáját: „a román tömegekre csak két eszmével lehet hatni, ez a vallás és a nemzetiség; az első minket egyenesen az orosz karjai közé vezet, mert a politikában, éppen úgy, mint a fizikában, érvényesül a természetnek az a törvénye, hogy a nagyobb tömeg vonzza a kisebbet. Nagyon lehetséges, hogy a nemzetiségi elv, mai és majdani túlzó formájában meghaladja az általunk vallott célt, de ez az egyetlen, amely megmenthet minket, önöket és egész Európát. A győzelem után jönne a visszahatás, és akkor könnyű lenne elvenni ennek az eszmének veszélyes és káros jellegét.”¹ A román számvetés valóban több vonatkozásban is általános érvényűnek látszhatott és látszik ma is. A maga okos cinizmusával jelzi azt a követelményt, hogy a másik fél szempontjait is mérlegelni kell.

A forradalmárok és nyugati híveik egyre inkább a konföderációban látták az együttélés bűvös eszközét. Nem egyszerűen nemzeti esztétikai és messianisztikus szempontok vezettek. A Konstantinápolyt elfoglalni akaró cári Oroszország ellenében kellett hatékony védőgátat emelni. Ez lett volna a Habsburg Birodalom európai hivatása és létoka, csakhogy kompromittálta magát a magyarországi cári intervencióval, és az osztrák politika pángermán jellegű Közép-Európa igénye sem tetszett a nyugati hatalmaknak. Ugyanakkor nem véletlen, hogy korábban az első konföderációs tervek éppen a Habsburg Birodalom alkotmányos és nemzeti átalakítását célozták. Az 1840-es években a magyar liberális reformerek számára ez lett volna az eszményi megoldás, Kossuth is még ennek jegyében követelt alkotmányt az osztrák örökös tartományok számára.

A románok helyzete bonyolultabb volt. A két dunai fejedelemség a török szultán hűbérese volt, miközben az orosz cár pártfogójuknak nyilvánította magát. 1848 szeptemberében ez azt jelentette, hogy a cár rákényszerítette a Portát a havaselvi forradalom felszámolására, majd miután a török seregek bevonultak Bukarestbe, és rendet csináltak, a cári seregek is megjelentek, hogy ellenőrizték a fejleményeket. Nem véletlen, hogy a Habsburg Birodalomhoz való kapcsolódás gondolata már az 1840-i forradalmi összeesküvés elképzeléseiben felbukkant. Talán -- paradox módon -- akkor éppen románok vetették fel először a svájci modell alkalmazásának igényét. Nyolc esztendő múlva havaselvi forradalmat is már Párizsban valamiféle magyar-román "svájci" típusú konföderáció reményében készítették elő. De hogy ez a szándék pontosan mit jelentett, nem tudjuk, és 1848-49 folyamán nem is derült ki. Nem is nagyon derülhetett. Hiszen a nagy vágyálom a különböző országokban élő románok egyesítése volt. Ezt viszont megvallani nem lehetett, mert az európai rend felforgatásának vádját vonta volna maga után. Valószínű, hogy a Párizsban megálmodott új rend eszménye lebegett szemük előtt. A "svájci" metafora viszont az érdekelt felek békés megegyezésének igényét jutatta kifejezésre, a kompromisszumot. A képlékeny átmeneti állapotok közepette azonban a havaselvi megbízottak nem is képviselték mindenáron a Népek Tavaszának eszményeit. 1848 áprilisában A. T. Laurian, bár Bálcescuól a magyarokkal való jó viszony kialakítására kapott utasítást, Erdélyben már azt a vonalat erősítette, amely az erdélyi román önrendelkezést a magyar kormánnyal szemben próbálta érvényesíteni. D. Brătianu, a román nemzeti propaganda mestere Pesten ugyan tárgyalgatott, de mindeddig a szakirodalom semmit nem tudhatott meg működéséről. Akkor csak a legbizalmasabb kör értesülhetett a fejleményekről. Egyik barátja, A. G. Golescu adott csak felvilágosítást a történekről. Arról, hogy a magyarok saját gyengeségükre hivatkozva elutasították a konföderációt. Felhozták az Oroszországgal való jó viszony megőrzésének fontosságát is. Igaz, kilátásba helyezték: "Oroszország helyére lépnének, hogy a Portánál pártfogolják a románokat." A magyarországi és erdélyi románokat illető magyar politikát az Elzász és Lotaringia iránti francia politikával igazolták, ugyanakkor az erdélyi románok horvát- és szerbellenes kiállását kérték. Amikor pedig Batthyány Lajos magyar miniszterelnöknek, a francia kormány megbízottja, a pesti születésű Mandel Lajos jelenlétében, Brătianu azt fejtegette, hogy Franciaország lengyel-magyar-román konföderációt szeretne látni, akkor a magyar kormányfő a lengyelekkel való konföderálásra késznek mutatkozott, jelezve egyben, hogy addig semmit sem tesznek, amíg nem érkezik meg a francia hadsereg.² Erről az

eszmecseréről a magyar államférfiak sem sokat beszélgethettek, mert Kossuth csak két év múlva tudta meg, hogy Brătianu Pesten járt, a havaselvi forradalom követkeként.³ Mindenesetre az egész eset jellemzi a kormány szintű érintkezések kezdetlegességét.

1849 tavaszára már megváltozott a helyzet. Azon havaselveiek, akik úgy vélték, hogy a zsarnokság és szabadság küzdelmében választaniok kell, a magyar szövetség eszméjét karolták fel. A magyarok alternatíváját pedig 1849 júliusának elején Bălcescu így látta: „Osztrák Magyarország vagy román Magyarország”⁴. A román politikusok korábban is azért támogatták Magyarország függetlenné nyilvánítását, mert úgy látták, a magyaroknak ezután velük kell elsősorban szövetkezniük. 1849 július 14-én sikerült is szövetséget kötni, az ún. megbékítési tervezetet. Ebben a magyar nemzetiségpolitikában megtörtént az áttérés, amikor a magyar fél immár nemcsak az egyházi, iskolai és községi életben, hanem a középfokú közigazgatásban is elismerte a román nyelv használatának lehetőségét, és ezzel némileg kielégítette a területi autonómia iránti igényt, hiszen a megyei önállóság oly széleskörű volt, hogy Széchenyi István korábban némi gúnnyal 52 kis köztársaságról szólt. Az említett tervezethez kapcsolódva a magyar kormány kötelezte magát olyan román légio felállítására, amely hűséget esküszik Magyarországnak és Romániának, és így bukkant fel hivatalos okmányban először a románokra oly misztikus varázssal ható egyelőre országnélküli országnév. Július 28-án a magyar országgyűlés olyan nemzetiségi dekrétumot hozott, amelyben kiterjesztette a békítési tervezet kitételeit a többi nem magyar nemzetiségre is, külön hangsúlyozva, hogy ha a magyarokkal harcoló nemzetiségek kívánják ezen határozat rendelkezéseit tovább pontosító törvényt hoznak.

A közös harc azonban elmaradt. 1849-ben a magyar félnek is hadsereg nélkül kellett tárgyalnia. Az erő tudatát magyaroknak és románoknak is a harc emléke adta. Mivel a moldvai forradalmi kísérlet elbukott, és havaselvi fejlemények elsősorban azt példázták, hogy a régi rendszer külső támogatás nélkül gyorsan összeomlik, Erdély és Magyarország harcos múltjából lehetett megfelelő hivatkozási alapot teremteni. A dilemma a következőként rajzolódott ki a nemzeti kedélyek láthatárán: a magyarokkal vagy a magyarok ellen harcoló román tettek emléke legyen a nemzeti hagyomány? Az előbbi mellett szólt a magyar forradalom európai presztízse. A könyomatos román emigráns lap 1850. június 5-i száma azt fejtegette például, hogy — „valamennyi román közül a legszerencsésebbek az ún. tiszta Magyarországról valók: bár idegen ügyért harcoltak ők is, akár az erdélyiek és bánágiak, de legalább egy nemzet felszabadításáért harcoltak vagy Bem és Dembinski alatt harcoltak, a fronton és fegyelmezett zászlóaljokban: ez a 16 román zászlóalj kincs a Román Nemzet számára. Ma lehet, Ausztria besorozta őket, de az, aki egyszer a szabadságért harcolt, nem lehet hű a zsarnoksághoz.”⁵ Mégis a magyarok elleni harc lett a nagy nemzeti hagyomány, mert a magyarok ellen harcoló román vezetőket is hevítette a szabadságeszme, a habsburgiánus ellenforradalommal való együttműködés ellenére viszonylagos önállóságra tudtak szert tenni, és a legfontosabb: a nemzeti gondolat jegyében bontottak zászlót, akkor is ha a tömegek felkelését a jó császár mítosz legitimálta. Bălcescu, aki 1848 decemberében oly keserűen írta barátjának Ion Ghicának: „Oh! Mennyi szerencsétlenséget hozott a nemzetiségi érzés ezeken a tájakon,”⁶ és ugyanez a Bălcescu, akinek oroszlánrészre volt a békítési tervezet megszületésében, mert -- mint 1849. június 6-án említett barátjának írta -- úgy vélte: „akik szeretik a szabadságot, azoknak a magyarokat kell támogatniok, az egyetlen népet, amely fel van fegyverkezve, és egyben Oroszország, valamint szövetségesei ellen harcol,”⁷ 1851 májusában — az erdélyi románok 1848-i mozgalmáról szóló párizsi előadásában — a románok által felégetett magyar város romjain „édes és lágy” éneket daloló nőt magasztosította fel: „látomásnak tűnt, mintha a román nemzetiség génuszát láttam volna az idegen ellenségek sírján állva, a feltámadás himnuszát énekelve.”⁸ A tárgyalások természetéből következett pedig az is, hogy az egymással harcoló felek között szorította a közös harc emlékét.

A román álláspontot Bălcescu dolgozta ki. 1850. április 6-án Bălcescu Párizsból azt fejtette ki barátjának, Ion Ghicának, hogy a „Dunai Egyesült Államok”-at három nemzetiség alkotná,

három terület és három adminisztráció. A magyar, a román és a délszláv. A területi felosztáskor a megyei lakosság többsége az irányadó. A kisebbség, ha jelentősebb nyelvi, vallási és községi biztosítékokat kap, a dunai konföderáció a Magyar Királyság mellett Bukovinát, Moldvát, Havaseltét, Szerbiát és Besszarábiát foglalja magában. A szövetségi gyűlés 150 képviselőből áll. Minden nemzetiség 50-et küldhet. A tárgyalás nyelve német vagy francia vagy más lehet. A szövetségi gyűlés egy évre szövetségi háromtagú kormányt nevez ki: közös külügy-, hadügy-, valamint közlekedési és kereskedelmi miniszterrel.⁹ 1851 februárjában Bălcescu immár a párizsi magyar emigráció vezetőihez fordulva fejtette ki konföderációs elképzeléseit. Az államszövetségről nem sokkal többet tudott mondani, mint korábban. Némileg pontosította a közös miniszterek hatáskörét, hiszen jelezte, hogy a kereskedelmi miniszter egyben pénzügyminiszter is. A belügyekbe a szövetségi kormányzat nem szólhat bele. És fontos mozzanat annak jelzése, hogy a 22 milliós dunai államot Svájc és az Amerikai Egyesült Államok példájára állítják fel, hiszen így jobban érzékelhetjük, hogy a kortársak mit értettek a svájci és az amerikai modellen. A néhány oldalas tervezet legnagyobb része történeti és politikai fejtegetés. És nem sok jót ígérhetett a mártírologikus és nemzetiség centrikus történelemszemlélet: a magyarok -- fejtegette a tervezet -- nem tudták asszimilálni az általuk meghódított népeket és nem is tudtak beolvadni. Ma is úgy állnak egymással szembe, mint ezer éve. A románokkal bántak legrosszabbul, miközben ők harcoltak a legszívósabban. A három erdélyi rendi natio: a magyarok, szászok és székelyek ellenük kötöttek szövetséget, nevüket a törvényekben is meggyalázták. stb. Mégis úgy vélte Bălcescu, hogy Magyarországnak el kell fogadnia javaslatát. Mert: „Úgy tűnik nekem, hogy a magyarok rosszul tennék, ha a mai magyarországi három nemzetiség eme elválásában országuk területének feldarabolását látnák. Ez az elválás szükséges, mert egyedül ez elégítheti ki a fajok ösztöneit; aztán ez az elválás inkább fiktív mint reális, mert a három nép arra hivatott, hogy Svájc és az Egyesült Államok példájára egyazon politikai egzisztenciával bírjon; végül, a dolgok jelen állapotában csak jó Magyarországnak, nemcsak azért, mert lehetőséget nyújt a létre, hanem még azért, mert hozzájárul a szövetségi állam gyarapodásához a fejedelemségekbeli románok közeli csatlakozásával.” Igaz, hogy a Porta nem örül annak, ha elveszti a fejedelemségek fölötti uralmát, de „mi forradalmi álláspontot képviselünk és európai forradalmat feltételezünk, ebben az esetben a román népnek egyedül kell sorsáról döntenie”. Az említett csatlakozás pedig azért szükséges, mert teljessé teszi a román egységet, ami e nélkül mindig akadályozná a szövetségi állam fejlődését.¹⁰

A magyar álláspont fokozatosan körvonalazódott, éles belső viták és meghasonlások eredményeképpen. Kossuth Lajos a leghatározottabban kerülni akart minden olyan elvi kitétel, amely alapot adhatott volna a területi integritás megbontásához. Elvetette a nemzetiségi területi autonómiák felállítását, hangsúlyozva, hogy ez alapot ad arra, hogy a többség elnyomja a kisebbséget. Ezzel szemben a megbékítési tervezet és az országgyűlési nemzetiségi határozat alapján a nem magyar nyelvhasználati jogok körét próbálta bővíteni. Kossuth ellenében Szemere Bertalan az ország területi integritásáról is lemondott volna, bár aztán később, az 1860-as években ő vádolta ezzel Kossuthot. A nagy szellemi párbaj Kossuth és Teleki László levélváltásaiban bontakozott ki. Ez utóbbi elfogadta a belső federációt: „meg kell egyeznünk abba, hogy az Erdélyi oláh is biztosítva lássa nemzetiségét — A mit a szerb irányában megkívánunk tenni, miért nem akarjuk az Oláhok irányában”. „Verbőczialis magyar suprematiát” rótt fel Kossuthnak, azt tartotta „képtelen ellenmondás a szláv és Oláh irányában historicus ellenforradalmi alapra állani”.¹¹ Egyébként abban bízott, hogy a nem magyar nemzetiségek nem akarnak majd Magyarországtól elszakadni, és a magyar, valamint nem magyar nemzetiségi területek olyan mozaikot alkothatnak, amelyek egyeztethetők az ország integritásával is. A vita akkor ért véget, amikor a magyar fél megismerte a román álláspontot, és a további eszmecsere már a majdani harcban elérhető eredményektől tette függővé. 1851 május 7-én Andrássy Gyula arról számolt be Kossuthnak, hogy miután megkapták „Bălcescu szegény

magyar hazánkat felosztató memoireját”, kifejezetten „kellemetlen állásban” voltak, azért, mert „képtelen követelése, köztünk habár csak egyes pártolókra is találtak. Ezen abnormis helyzetnek azonban valahára végett vetettünk. Latzi látván mennyire népszerűtlenné vált köztünk, előtted ismeretes eszméi által, abban egyezett meg néhányunkkal, hogy territorialis kérdésekre az egyezkedést átvitetni nem engedjük. Föltételül tette azonban miszerint ígértessék meg az oláhoknak, hogy az országgyűlésen is meg fog nekik engedtetni a saját nyelvükön szólhatni — miben mi nagy bajt nem láttunk.” Andrassyék hangsúlyozták, hogy véleményük egyéni vélemény, Kossuth és a többiek nevében nem nyilatkozhatnak. Amíg Teleki László ott volt, a románok ezt nem fogadták el. De aztán Klapkával és Gorove Istvánnal egyértelműen úgy nyilatkoztak a magyar emigránsok a román félnek, hogy „ez volna mi nézeteink szerint a maximum, a mit aztán ki lehetne számukra eszközölni, t. i. a szegedi pontok, ezen hozzá tétellel — ezen túl pedig van az ágyú. Csodálatos jó hatása volt ezen utolsó argumentumnak. Ezen föltételek mellett, ha helyeselni fogod, bizonyosan meg lehet velők alkudni.”¹²

Ekkor már Kossuth 1851 áprilisában, hogy elejét vegye az egymást megosztó torzalkodásoknak, alkotmánytervezetet dolgozott ki. De mielőtt ezt kézhez vehette volna Teleki, már keserűen írhatta Kossuthnak: „Válasszuk bár a suprematia ösvényét, meg leszek győződve miszerint az nemzetünkre nézve káros ösvény, de jobb még is mint ha semmit sem választunk.”¹³

Miért nem hajlott Kossuth egy bizonyos határon túl Teleki László véleménye felé? Miért választotta „a suprematia” ösvényét? Ugyanakkor tegyük hozzá, hogy korábbi elképzeléseihez képest komoly engedményeket tett. Kossuth magatartását a nemzeti diskurzusban és politikában elfoglalt központi helye határozta meg. Bámulatos elvi következetességgel és gyakorlati rugalmassággal kereste azt a megoldást, amely a másik fél számára nem zsarnokság és magyar fél számára nem önvesztélyeztetés. Tette ezt egyrészt az uralkodó francia nemzetállami koncepció keretein belül mozogva, másrészt vigyázva arra, hogy ne állítson olyat, ami a magyar nemzeti közvélemény számára elfogadhatatlan. Keserű tanulság volt számára az, hogy amikor 1841-ben felvetette Horvátország teljes önállóságát, úgy érezte, magára marad. Ha kellett, kíméletlenül viselkedett ő is. Hol felróják, hol mentetetik, mert hajdani mesterét, Wesselényi Miklóst 1848 őszén nem fogadta. Oka, nem egyszerűen időhiány. 1848 júniusában Wesselényi a szláv és román mozgalmak láttán felvetette az etnikailag egységes és területileg kisebb alkotmányos Magyarország kialakításának lehetőségét, méghozzá lakosságcseré útján. Okkal érezte, hogy ilyen esélyek mérlegelése is csak a magyar fél tárgyalási helyzetét rontja. Az 1850-es évek elején is terjesztették róla román emigránsok, hogy ő maga is elfogadta a lakosságcseré gondolatát. Holott ennek még a látszatát is kerülte. Megerősítette álláspontjában Kossuthot a bánági szerb származású politikus, Vukovics Sebő elemzése a Bálcescu-féle tervezetről, amelyet 1851. március 17-én küldött meg. Ez egyszerre tekinthető a kossuthi nézetek recepciójának és egyik alapnak azok további alakításában. A közeli jövő számára két alapelvezt rögzített: Magyarország függetlensége és „teljes demokratiai szabadság politikai, nemzetiségi, s vallási tekintetben”. Ragaszkodott a történeti Magyarország egységéhez. Erdélyről nem mondott le, Horvátország függetlenségét viszont elismerte, és azon belül javasolta szerb vajdaság kialakítását a Szerémségből. Konföderáció helyett a szomszédos dunai államokkal való szövetséget javasolta, természetesen: Ausztria ellenében. A nemzetiségi kérdést alárendelte az általános választójognak, „a magyar nemzetiség számára előre semmi suprematiát nem tartván fenn”. Mivel a központi hatalom csak az országos ügyekben dönt, a megyei autonómia szerint kielégíti a nemzetiségi igényeket. Országos tekintetben az ország, megyeiben a megye és községiben a község határozza meg a hivatalos nyelvet. Bálcescu történelemszemléletét és javaslatait erről az álláspontból vitatta. Kifogásolta, hogy a föderáció részletei homályosak és „nemzetiségi egyenlenségek javára sem terjeszt semmi véleményt elő”. Vukovics számára az ország egysége a nem magyarokat is mozgósító erő. A haza fogalma „nálunk erősebb a nemzetiség fogalmánál is”. Arra a tapasztalatára hivatkozott, hogy az önvédelmi és

függetlenségi háborúban "a haza fölhívásával képesek voltunk a nem magyarul beszélő népekben is buzgalmat előidézni, mit a nemzetiségi eszmével nem tehattunk volna". A magyar nem a nemzetiségért harcolt, "mert ezt nem vonta kétségbe senki". A vele harcoló németek, szlovákok, románok nem a magyar nemzetiségért és nem is a sajátjáért küzdött, "hanem mindnyájan a hazáért harcoltak." Úgy vélte az ország lakosságának több mint 80%-a "ragaszkodik a haza területének épségéhez". Ha pedig valami kétség forog fenn, eldönti az első nemzetgyűlés, amelyet általános szavazati jog alapján hívnak össze. Ez a lojalitás magyarázza, hogy "nemzetünk ereje sokkal nagyobb, mint a népszám aránya". Bălcescu tervének további gyengéje az, hogy az általa javasolt megoldás "nem nemzetiségi egyenlőség volna, hanem három nemzetiség supremáciájának külön-külön területen felállítása". Mivel kevert lakosságú területekről van szó, ha következetesen vinnék keresztül a területi elhatárolást, az új országok területe mozaikszerű lenne, "valóságos monstrumok" születnének.¹⁴

Kérdés, hogy ha határok megvonásáról volt szó, akkor azt az etnikai határok tiszteletbentartásával vonták volna meg, hiszen a határok mítosza már megszilárdult. A románok Dnyesztertől a Tiszáig, a magyarok a Kárpátoktól az Adriáig látták nemzetük ezeréves szakrális terét, miközben az idevetített mitikus Dácia legfeljebb a bukaresti történeti múzeum térképein sejlik fel, a magyar ezeréves határok pedig a XII. század végén érték el a Kárpátok gerincét... A Szent István-i Magyarország mint a magyar nemzeti állami integritás metaforája -- ahogy azzal Teleki László még 1849-ben egyik Kossuthhoz írt levelében élt -- képzavar. Hiszen államalapító királyunk intelmei szerint éppen közelebb állt a soknemzetiségű állam eszményéhez, mint a francia nemzetállami modellhez, amelyet az 1848-i áprilisi törvényekkel próbáltak megközelíteni, és amelyen 1849 július 14-én sikerült rést ütni, mi talán nehezebb volt, mint hajdan a Bastille lerombolása.

Mivel hajdani fegyház helyére új ideológiai Bastille, a nemzetállami modell emelkedett, és díszleg ma is, kérdés, volt-e valami kézzel fogható eredménye az 1850-es évek magyar-román dialógusának. Tudott-e valamit még az 1849-i nagy szimbolikus tetteken túlmenően felmutatni?

A válasz egyszerre igenlő és tagadó. Mert önmagában is fontos, hogy az egymást oly sokban keresztező célokat valló felek tárgyalni tudtak egymással, méghozzá némi kompromisszumkészséggel. Bălcescu barátjához, Ghicához írt 1850. október 16-i levelében -- miközben a magyarokkal a román álláspont elfogadtatásának igényén tűnődött, akkor azt is hangsúlyozta: "a szükség arra kényszeríthet, hogy kölcsönös engedményeket tegyünk, mi és a magyarok".¹⁵ Ugyanakkor beárnyékolta az egészet az, hogy csak átmeneti megoldást kerestek valami olyan nagy eszmény érdekében, amely nem zárta ki a súlyosabb konfliktusok lehetőségét sem. Bălcescu például a következő fokozatokat vélte felfedezni a történelem menetében: a nemzetek közös felszabadító harca, majd a kollektív felszabadítás után következik az egyéni, a nemzetek harca, ami megfelel a nyugati osztályharcnak, majd eljutunk „az igazi konföderáció”-hoz.

Beszélhetünk-e valamiféle elkésett dialógusról? Az elkésett jelző azt sugallja, hogy már korábban sort kellett volna rá keríteni, és talán akkor sok minden másként alakult volna? Rendszeres érintkezés valóban sokat segíthetett volna 1848 folyamán. De kérdés, mennyire ellensúlyozhat dialógus belülről és kívülről jövő meghatározó mozzanatok? Az egyik ilyen meghatározó mozzanat a nemzeti mozgalmakon belül folyó hatalmi harc. A kompromisszummal szemben mindig felemelkedhetnek olyan erők, és meg is történt, melyek a mindent vagy semmit hangulatát tudják kialakítani, és az ideológiai térben úgy tudnak rálicitálni, hogy diskurzus mesterként politikai vezérként visznek a konfliktus felé. Ehhez azonban a tömegek lázadását kiváltó külső körülmények is kellenek. Régióink története globalizált történelem. Az európai történelem nagy erőinek vagyunk a játék- és csatatere. Az ideológiai és hatalmi igazodás azonban gyakran elfedi a hazai valóságban rejlő pozitív késztetéseket.

Elválaszt a múlt? A múlt maradványainak a továbbélése? Ha felül tudunk emelkedni ideológiai sémákon, akkor kevésbé? Sőt éppen a múlt köthet össze -- mint ezt éppen Bălcescu és Kossuth pályájából kiemelt mozzanatokkal lehet érzékelteni.

A politikai tervezetésektől visszavonuló, ám mégis politizáló Bălcescu az országegyesítő Mihály vajda történetét akarta megírni: a nemzeti egység eposzát. Megmutatni az isteni rendelést a román népnek. Küldetését tudatosítani. Láttuk, Bălcescunak a konföderációról szóló fejtegetései a nemzeti mártírológia jegyében születtek. Mihály vajdáról írt könyve azonban nem. A múlt színes szöttezésében "a románok örök aziluma", ahogy Erdélyt nevezte a maga soknemzetiségű valóságában pompázott. A romantikus Erdély nemcsak az utazót nyűgözi le. "A politikus megcsodálja majd ama nemzetek és vallások sokféleségét, amelyek a világ minden sarkából sereglettek e tájra, ahová mintha maga az Isten hívta volna őket, ily bőséges asztalt terítvén nekik, úgyszintén megcsodálhatja nagyszerű demokratikus intézményeit, amelyeket a hegyek koszorúja megoltalmazott, midőn a zsarnoki kény elsöpörte mindegyiket egész Európában."¹⁶ A rendi intézmények dicsérete ez, még akkor is, ha a románokat a rendiségből mint nemzetet kizárták, pontosabban: nem engedték be.

Egyértelmű Bălcescu napi politikai üzenete is. Hibának tartotta, hogy az erdélyi románok Mihály vajda fellépésével egyidőben "elkezdtek öldökölni" a magyar nemeseket. Nem vezethetett eredményre, mint ahogy az sem, hogy román vajdák gyilkolták olykor bojáraikat, ahelyett hogy a bojárság intézményét szüntették volna meg. De ennek csak később jött el az ideje. "Egyedül az 1848-as havaseltvi forradalom értette meg, hogy a szabadság biztosítása érdekében hagyni kell a bojárokat rohadni békében, s a bojárság rendjét kell kiölni a közszabadság kikiáltásával.

Az erdélyi románok nem értették ezt 1848-ban sem, s annál inkább nem érthették 1599-ben. Nem gondolták meg, hogy nem igazságos, nem is hasznos, nem is lehetséges megtisztítani Erdélyországot az összes idegenektől, akik csaknem harmadát teszik lakosságának; elfelejtették, hogy a tartós birtoklás alapvető és kétségbevonhatatlan jogokat teremt; hogy egy nemzetiséget — legyen az bármilyen kicsiny — tiszteletben kell tartani, mert szent joga adatott élni azon a földön, amelyet lakik; hogy e természeti jog fölötté áll bármely történelmi jognak, minthogy a föld az emberé, és nem az ember a földé. Az Erdélyben megoldandó kérdés az volt és ma is az, hogy nem azt kell tenni, amit a románok, magyarok, szászok és székelyek külön-külön akarnak: egyikük maradjon az országban, a többi népeket pedig elűzzék, hanem ki kell kiáltani a közszabadságot, vagyis az egyenlőséget az egyének és a nemzetiségek számára, és ezáltal keresni az egyetértést, szövetségi államot hozván létre. Kétségtelen, hogy az erdélyi románok száma minden esetben természetes és jogos túlsúlyt biztosít számukra az ország ügyeiben, s Erdélyt valamennyire román országgá változtatja.

Így hát a románok és magyarok 1848-ban, egymás ellen harcolva, egyazon téves elvből indultak ki, és egyazon szolgátságba estek."¹⁷

Kossuth Lajos, bár az erdélyi rendi nemzetek létében politikai anomáliát látott, ha a politikai alkuban szükségesnek látta, elismerte azt, hogy célszerű lehet Erdélynek valamiféle önállóságot biztosítani a Magyarországhoz való névleges államjogi kapcsolat fenntartásával. 1870-ben megírta Irányi Dánielnek is, hangsúlyozva, hogy még a dualizmus körülményei között is a román megyéknek olyan "univerzitási szervezetet" -- tehát nemzeti autonómiát -- lehetne esetleg adni, mint amelyet a magyarok, szászok és székelyek élveznek. Ellenezte ugyanis a homogenizáló centralizációt, mint mondta: az unificatiót. Politikushoz méltó önkritikával pedig azt is jelezte: tudja, "hogy az alkotmánytan jelen állásával ezen eszme nincs összhangzásban, de hát az alkotmánytan nemzetiségi kérdést sem ismer, hanem csak egyenjogúságot faj, nyelv különbség nélkül — s az élet kineveti a doctrinát, mert hát a nemzetiségi kérdés is megvan — s a politica az exigenciák tudománya".¹⁸

Kétségtelen, hogy amikor Kossuth ezt a lépést megtette, hajdani dialógusainak tapasztalatai is érvényesültek. Szimbolikus jelentőségű, hogy a francia nemzetállami dogmával szemben

jobban próbált igazodni az élet igényeihez. A Kárpát-Duna-tájon ma is ez a nagy kérdés. A dialógus önmagában nem varázsszer. Viszont a monomániás beszédmóddal szemben észrevétlenül is új perspektívákat nyithat. Az első világháború és az azt követő fejlemények egyik legtragikusabb következménye a kompromisszum történelmi hagyományainak lerombolása, miközben az egyéni életutak oly sok sajnálatos és kínos kompromisszummal forrtak össze. Az egyéni pálfordulásokból adódó identitásválság másik arca az ideológiai, kollektív merevség: a heroikus modell iránti igény. A dialógusok története ennél szebb és emberibb, ha a történelemben van és lehet szép és emberi.

1. Ion Ghica: *Opere. VI.* București, 1988. 75–76.
2. Miskolczy Ambrus: Dumitru Brătianu pesti küldetése. Kézirat
3. I. Tóth Zoltán: *Magyarok és románok.* Bp., 1966. 264.; Hajnal István: *A Batthyány-kormány külpolitikája.* Bp., 1987. 99.
4. Bălcescu: *Opere. IV.* 210.
5. B.A.R. Arhiva Ion Ghica, V. 300–322.
6. Bălcescu: *Opere, IV.* 119.
7. Bălcescu: *Opere, IV.* 181.
8. Bălcescu: *Opere. I.* 335.
9. N. Bălcescu: *Opere. IV.* szerk. George Zane. București, 1964. 291–292.
10. Bălcescu: *Opere. IV.* 359–362.
11. Deák Imre: Az első magyar-román konföderációs tervek. *Magyar Kisebbség*, 1932., Horváth Zoltán: *Teleki László 1810–1861.* Bp., 1964. II. 221–232.
12. Deák: i.m. 723.; MOL., R 90 I. 1213
13. Deák: i.m. 722–723.; MOL, R90 I. 1174.
14. Horváth: *Teleki, II.* 264–280.
15. Bălcescu: *Opere, IV.* 335.
16. Nicolae Bălcescu: *A románok Vitéz Mihály vajda idejében.* Ford., V. András János. Bukarest, 1963. 239.
17. Bălcescu: *A románok*, 306.
18. Szabad György: Nézetek Magyarország és Erdély államjogi viszonyának rendezéséről a polgári átalakulás korában. *Tanulmányok Erdély történetéről.* Szerk., Rácz István. Debrecen, 1988. 132.

Dizidenți ardeleni ai „Marii Uniri”? Atitudini politice în gazeta „Ardealul”

Peter Weber

Deoarece tema articolului de față a suscitat în România nu demult aprigi controverse nelipsite de acuzații și supoziții belicoase, se cuvine să precizăm că cele exprimate în această prezentare sunt rezultatul analizei articolelor din gazeta „Ardealul”, neurmărind nici un scop politic sau propagandistic. Este însă de datoria oricărui istoric ca prin activitatea sa să contribuie la cunoașterea cât mai nuanțată a fenomenelor istorice, de a semna și prelucra surse istorice inedite. În această ordine de idei se înscrie și acest articol.

Unirea de la 1918 constituie fără îndoială unul dintre cele mai importante momente ale istoriei României contemporane. Ea a marcat simbolic prin adunarea națională a românilor de la Alba Iulia dorința reprezentanților lor politici de a se separa de statul ungar, făcut răspunzător de oprimare națională. Liderii politici ai Partidului Național Român cât și cei din secția românească a Partidului Social-Democrat din Ungaria au căzut de acord în final asupra

proclamației unirii necondiționate a Transilvaniei și a teritoriilor „ungurene” locuite de români cu Regatul României. Literatura de specialitate privitoare la Unirea de la 1918 este pe cât se poate de vastă, istoriografia românească accentuând rolul „maselor”, dorința unanimă a românilor de „unire cu patria-mamă”. Rămâne însă discutabilă această unanimitate și mai ales evoluția în anii imediat următori a atitudinii românilor din teritoriile unite față de oportunitatea hotărârii de la 1918. Luptele politice și practicile de guvernare din România Mare a anilor '20 au afectat chiar și entuziasmul celor care la 1918 au crezut în „mântuirea” românilor prin unirea cu Vechiul Regat. Această deziluzie se reflectă cu claritate în șirul confruntărilor politice dintre PNR și Partidul Național Liberal condus de Ionel Brăteanu, conflict ce a căpătat conotația unei adversități între ardeleni și „regățeni”.¹ Totuși, PNR-ul a continuat să activeze în cadrele constituționale ale României Mari abținându-se de la declarații radicale, separatiste. Nici Iuliu Maniu, nici alți fruntași ai partidului nu au dorit să denunțe actul Unirii, tocmai în speranța că ei, ardelenii vor avea șansa să ridice Vechiul Ragat atât economic cât și moral la nivelul Transilvaniei. Alții însă, ca, de exemplu, grupul din jurul gazetei „Ardealul”, s-au angajat într-o ofensivă deschisă îndreptată împotriva „Regatului întreg, împotriva domniei Regatului, împotriva unirii cu Regatul, pentru deslîpirea de Regat și independența Ardealului”.² Activitatea acestei grupări este puțin cunoscută, neexistând până în momentul de față nici o lucrare pe această temă. Până la o cercetare aprofundată a acestei orientări politice rămân o serie de semne de întrebare, precum: cine au fost autorii articolelor din „Ardealul” care se ascund adesea în spatele unor pseudonime, care a fost amploarea curentului de opinie propagat de ei și ce impact a avut acesta asupra societății ardeleni? Deoarece singura sursă de documentare o constituie cele trei numere ale gazetei descoperite accidental, ne vom limita la analiza articolelor publicate, rezervându-ne dreptul unei cercetări viitoare care să dea răspuns acestor întrebări încă neelucidate.

Gazeta „Ardealul” a apărut în exil, la Viena, în 1922, ca săptămânal „politic independent”, avându-l drept redactor-șef pe Petru Bolovan. Tonul și caracterul articolelor n-ar fi permis apariția în țară, având în vedere faptul că „Ardealul” agita fără menajamente pentru independența Transilvaniei și deci ar fi intrat automat sub incidența codului penal ca „publicație anticonstituțională”. La fel și autorii articolelor ar fi riscat urmărirea și condamnarea penală. „Ardealul” însă s-a adresat în primul rând opiniei publice din Transilvania, ajungând probabil pe căi ilegale în România. Despre intențiile și modul de gândire a redactorului-șef, Petru Bolovan aflăm dintr-un răspuns la o scrisoare a părintelui din satul său natal: „Începi prin a-mi scrie că nu trebuia să mă pun în fruntea acestei mișcări care îmi va procura multe neplăceri. Se poate că ai dreptate dar trebuia să faci cineva începutul. L-am făcut eu și nu regret deloc..... În scrisoarea D-tale susții că ținta mea nu prea are șanse de reușită și că sunt prea slab ca să o ating.... Nu voi reuși numai în cazul când voi cei de acasă mă veți lăsa baltă și-mi veți întoarce spatele.... Fiecare literă, fiecare cuvânt al scrisorilor primite de la voi dovedesc cu prisosință, că voi toți sunteți cu mine și numai groaza de represalii vă face să nu mă urmați fâțiș”³. Organe de presa din țară, în special cele din București, precum „Viitorul” și „Universul”, au lansat adesea critici și injurii la adresa celor de la „Ardealul”. Acuzați că ar fi în slujba unor interese străine și finanțati de către dușmanii României Mari, Petru Bolovan preciza că „apărem cum putem, când putem din banii agonisiți cu sudoarea feței noastre și nu suntem dispuși să negociem cu nimeni, așa că nimeni nu ne sprijinește și nu îndrăznește să se apropie de noi cu propuneri de genul acesta. După cum nimeni nu ne vine în ajutor în ce privește apariția ziarului, nici în atingerea scopului nostru (independența Transilvaniei n.n.) nimeni nu ne ajută. Nici nu am recurs la ajutorul nimănui pentru că sperăm că vom atinge acest scop și fără ajutor străin prin noi înșine ajutați de integritatea poporului ardelean și mai ales a românilor din Ardeal”⁴. Sursele financiare ale gazetei erau limitate, costurile de redactare și tipărire fiind acoperite în mare parte din „mica bogăție” a redactorului-șef pe care Bolovan, conform propriilor afirmații, n-ar fi putut-o plasa mai bine decât „jerfind-o pe altarul dragostei față de

Ardeal", fără a avea vreo perspectivă în cazul terminării fondurilor.⁵

Temele articolelor din „Ardealul” sunt cu predilecție teme de politică internă sub forma unor atacuri la adresa Partidului Național Român și a conducerii acestuia, donimate de reproșul de a fi „trădat” interesele Ardealului prin participarea PNR-ului la viața politică de la București. Această „trădare” ar fi început încă din timpul deputăției fruntașilor PNR în parlamentul de la Budapesta, pe când deputații români naționaliști au acceptat să fie subvenționați de către „cei din Regat”, devenind astfel „agenți provocatori ai lui Brăteanu și ai celorlalți venetici din București”. Drept consecință ei ar fi atras după sine „toată urgia stăpânitorilor”, făcându-le celorlalți români din Ardeal „zile amare”.⁶ Un important loc în paginile „Ardealului” este dedicat corespondențelor despre stările din Transilvania. În cele mai multe cazuri este vorba despre relatările cititorilor sau discuții cu ardelenii întâlniți la Viena cărora li s-a păstrat anonimatul pentru a nu avea de suferit în România Mare. Conform relatării unui conațional aflat în trecere prin Viena, „autoritățile românești compuse aproape numai din funcționari veniți din Regat, nu și-au schimbat năravurile....Sfințenia căminului nu mai există în Ardeal. Dacă vre-unui funcționar din Regat îi place locuința ta, ești dat afară fără milă și fără cruțare. (...) În general, felul cum sunt tratați ardelenii întrece orice imaginație, așa că vrând-nevrând trebuie să se considere ca străini și trebuie să tremure de frica jandarmului și a funcționarului din Regat. (...) Situația în Ardeal este atât de tristă încât poporul începe a se trezi și foarte mulți își dau astăzi seama că Ardealul era cu mult mai fericit sub stăpânirea ungurească, decât azi sub cea a fraților, care s-au transformat în adevărați călăi.”⁷ În ciuda faptului că „stăpânirea ungurească” apărea uneori ca și comparație cu situația de după Unire, „Ardealul” nu a exprimat în paginile sale regrete în privința sfârșitului dominației maghiare. „Nu ne pare deloc rău că am scăpat de domnia ungurească, regretăm însă că am făcut prostia de a ne uni cu România, dând prilej ca ai noștri să fie goniți de la ușa, care în orice împrejurări trebuie să li se deschidă, din datorie și recunotință pentru darul prezentat pe talerul de aur prin hotărârea de la Alba Iulia.” P. Bolovan făcea aluzie la faptul că pe timpul dominației austro-ungare, românii ardeleni ar fi fost primiți mult mai ușor în audiență de către suveran sau autoritățile statului austro-ungar decât în România Mare. În același sens se exprimase chiar și cotidianul brașovean „Gazeta de Transilvania”, apropiat PNR-ului: „Aceste audiențe populare erau în tradiția dinastiei de Habsburg și guvernele ungurești respectau tradiția....” Cei de la „Ardealul” erau îngrijorați tocmai de faptul că printre românii ardeleni s-ar răspândi tot mai mult modul de gândire „Mai bine a fost sub unguri!” ca o consecință a politicianismului și abuzurilor din România Mare. De aceea, singura soluție întrevăzută de către „Ardealul” a fost desprinderea Transilvaniei de Regat. Ei priveau acest obiectiv ca un fenomen ce tindea să ia amploare în toate statele succesoare Monarhiei austro-ungare: „În toate statele succesoare se observă o luptă crâncenă pentru independență. Croații din Iugoslavia și slovacii din Cehoslovacia nu fac la fel?”⁸ Din formulările autorilor diverselor articole din „Ardealul” se poate trage concluzia că, unii cel puțin, nu au fost împotriva declarației de unire de la Alba Iulia din 1 decembrie 1918, ci doar pe parcursul timpului, în mod deosebit după desființarea Consiliului Dirigent, la 2 aprilie 1920, au ajuns să militeze pentru independența Transilvaniei de Regat. „Acum un an, doi, Ardealul s-ar fi mulțumit cu autonomia, poate chiar cu un simulacru de autonomie, azi însă, după experiențele făcute în ultimul an, mai ales în ce privește atitudinea incalificabilă a regelui Ferdinand față de toate doleanțele noastre, nepăsarea și cinismul guvernanților din Regat au smuls din mână poporului ardelean până și sentimentul de simpatie, făcând loc unei uri neînpăcate.”⁹ Actul de la 1 decembrie 1918 este calificat în repetate rânduri drept „naivitatea noastră” (a ardelenilor în general n.n.), în timp ce responsabilitatea pentru totala „deservire” a Transilvaniei guvernanților de la București le revine fruntașilor PNR, care au acceptat „jertfirea” Consiliului Dirigent pentru a accede la funcții în România Mare. Alegerile din 1922 au avut drept rezultat slăbirea reprezentativității parlamentare a PNR-ului. Conducerea acestuia acuzase guvernul Brăteanu de fraude electorale și teroare, dând publicității un comunicat prin care se intenționa boicotarea

lucrărilor parlamentare. Concluzia „Ardealului” a fost că PNR-ul defapt nu mai reprezintă Transilvania, iar orice comunicat ori declarație făcută de către PNR în numele Transilvaniei nu mai poate avea nici o valabilitate, deoarece „în numele Ardealului nu poate vorbi un singur partid, întreg poporul trebuie să se pronunțe. Poporul din Ardeal, mai ales românii, nu numai că nu recunosc legile aduse de parlamentul personal și particular al premierului român, dar nu recunosc valide nici legile aduse de parlamentele anterioare, mai mult încă, ei nu recunosc unirea și nu recunosc domnia regelui Ferdinand.”¹⁰

Gruparea din jurul lui P. Bolovan s-a considerat singura mișcare care ar fi militat pentru interesele ardelenilor. Speranțele ei erau legate de o revoltă în Ardeal care să ducă la separarea de restul României. E dificil de stabilit cât de realist credeau membrii acestei grupări în posibilitatea unei asemenea turnuri. Editarea „Ardealului” însă servea tocmai acestui scop: „...atitudinea întregului Regat ne-a adus în pragul revoluției, care dacă nu va izbucni spontan, va trebui să izbucnească prin ziarul nostru, care va duce o campanie nemiloasă pentru desrobire și independență.”¹¹ Organe de presă precum „Patria” (organul oficial al PNR) sau „Gazeta de Transilvania” au publicat constant articole îndreptate împotriva guvernării liberale și „a celor din Regat”, fără a încredința însă Unirea. Formulările din aceste articole, până la un anumit punct, sunt aproape identice cu cele exprimate în „Ardealul”. În starea de spirit cauzată de amenințările guvernului liberal de a interzice convocarea congresului PNR la Alba Iulia, de frica că reprezentanții acestuia ar putea revoca actul unirii de la 1918, Alexandru Vaida Voevod se exprimase într-un astfel de articol în termeni care prindeau bine gazetei „Ardealul”: „Vai de statul acela care își sprijină autoritatea pe baionete”(…) „Această voință (de a ține congresul la Alba Iulia n.n.) se va impune impetuos, fie că vor încerca să oprească congresul nostru, fie că vor arăta atâta omenie și respect față de drepturile cetățenilor români din Transilvania și Bănat, cât a arătat și guvernele lui Francisc Iosif, în fruntea cărora se găseau oameni de talia lui Bánffy, Wekerle, Széll, Tisza. Sub aceste guverne ungurești ne-am putut aduna tot la Alba Iulia, când spre a protesta împotriva episcopiei de maghiarizare a „Haidudorogului”, când spre a protesta contra abuzurilor și prigoניților stăpânirii maghiare. Tot așa ne-am putut ține conferința națională la Sibiu, adunări politice de protestare la Arad, Blaj, Lugoj și în alte centre. Ba am putut chiar, nestingheriți, să ne întrunim sub streșina lui Tisza, la Budapesta, în congresul naționalităților, spre a apela la opinia publică mondială. În altă ocaziune, ne-am adunat la Budapesta spre a refuza ofertele de pace ale contelui Tisza, cu toate stăruințele depuse de guvernul bucureștean al d-lui Brăteanu de a cădea de acord cu dictatorul Ungariei(…)Va veni ziua, când coteria de la „Banca Românească” nu vor mai putea abuza, ascunzându-se îndărătul Coroanei, și glasul sincer de dincoace de Carpați va putea în fine pătrunde prin zidul bizantino-chinezesc, ca să găsească ecou”.¹² Articole de acest gen au fost preluate de către „Ardealul” pentru a sublinia „greșala” PNR-ului de a se fi angajat politic în România Mare. Iuliu Maniu continua să fie considerat persoana care reprezenta oficial Transilvania în România Mare, revenindu-i sarcina de a sesiza și lua măsuri împotriva „exploatării” Transilvaniei de către Regat. În spiritul „transilvanismului”¹³ promovat de către cei de la „Ardealul” erau invocate uneori figuri istorice transilvane precum reprezentanții Școlii Ardelene, ca militanți pentru independența Transilvaniei. Într-un articol patetic se sugera ideea că acești iluștri reprezentanți ai culturii românești transilvane, care la vremea lor se împotriveau unirii Transilvaniei cu Ungaria, ar reacționa la fel și față de unirea cu Vechiul Regat. Citând din discursul lui Șincai conform căruia „ungurii până acuma ne-au călărit fără șea, acuma vreau să puie și șeaua pe noi”, după considerentele autorului articolului, același Șincai „cu fulgere și cu trăznete ar izbi”, exclamând: „afară câini din Ardealul meu, afară din munții mei. Și ar aduna pe moșii din Abrud, ar aduna pe grănicerii din Năsăud și n-ar rămâne pui de bulgăroi și grecotei din Regat în sfântul nostru Ardeal”¹⁴.

Gazeta „Ardealul” a abordat și teme de politică externă care denotă atitudini cu tentă germanofilă, antantofobă. Franța a fost tratată în paginile „Ardealului” ca un stat care prin politica sa față de Germania învinsă semăna mereu discordie în Europa: „...Sub cuvânt că este învinsă, Franța i-a scos Germaniei până și sufletul din oase, ba sub cuvânt de despăgubire, ba sub cuvânt de refacere, ba sub alte titluri care mai de care, așa că la un moment dat s-a trezit Germania că nu mai are nimic.(....) Suntem de părere că, după atâtea pumi după ureche aplicați Germaniei, a sosit timpul ca și ceilalți să primească măcar o palmă, dacă nu un picior.”¹⁵ Umilirea Germaniei de către Franța purta în viziunea „Ardealului” germenii unei viitoare conflagrații mondiale. Faptul că Germania încheiase în primăvara anului 1922 o convenție cu Rusia sovietică, ce prefigura legături mai strânse și cooperare pe plan extern între cele două state izolate politic, justifică această temere. Răspunzătoare pentru o asemenea evoluție a fost considerată Franța, în timp ce poziția moderată și nu odată contrară Franței a Marii Britanii releva faptul că acțiunile Franței sunt dominate doar de spiritul răzbunării și nu de rațiuni care să ducă la o consolidare a păcii în Europa.¹⁶ O altă trăsătură a gândirii politice a celor de la „Ardealul” a fost antipanslavismul. În viziunea lor, Rusia continua să întrușipeze și după instaurarea regimului bolșevic un pericol pentru întreg spațiul est-european în timp ce Serbia oprima românii din Banatul atribuit ei, sperând la cucerirea întregului Banat. Atribuirea părții de sud-vest a Banatului Serbiei a fost considerată drept „greșala de neiertat comisă la Paris”. Răspunzător de această „monstruozitate nemaipomenită” a fost făcut Alexandru Vaida Voevod, care a „consimțit” la împărțirea Banatului „românesc” în calitate sa de reprezentent nu al României ci al Ardealului, Banatului, Crișanei și al Maramureșului.¹⁷ Ralatări despre „suferințele românilor căzuți pradă sălbăticiiei sârbilor” au accentuat caracterul antisârbesc, în general antipanslavist al gazetei „Ardealul”.¹⁸ Banatul era privit ca o parte a teritoriului ce aparținea românității dar care trebuia să formeze împreună cu Transilvania, Crișana și Maramureșul o identitate statală separată de Vechiul Regat: „Am declarat în nenumărate rânduri că suntem dispuși să luptăm pentru recucerirea teritoriului bănățean stăpânit pe nedrept de către sârbi...” Nu a fost exclusă nici posibilitatea unui război care ar fi urmat să se desfășoare abia după proclamarea independenței Transilvaniei și a celorlalte teritorii de dicoace de Carpați. „Suntem gata să ne batem cu sârbii pentru Bănat, dar cerem ca asupra Bănatului cucerit de la ei noi să dispunem, pentru că este al nostru și nimeni nu are dreptul să dispună de el decât noi.”¹⁹ Alta a fost însă atitudinea celor de la „Ardealul” față de Basarabia. În aceeași ordine de idei privitoare la datoria ardelenilor față de „patrie” se specifica: „Declarăm din nou, că nu suntem dispuși să ne batem pentru Basarabia, pentru simplul motiv că nu recunoaștem alipirea de Regat. (...)Granițele Ardealului nostru sunt la Carpați și nu la Nistru.”²⁰

Gruparea din jurul lui P. Bolovan avea nevoie, pe lângă un larg sprijin al românilor din Transilvania, și de adepți din rândurile armatei. Ea conta mai ales pe foști ofițeri români ai armatei cezaro-crăiești. Într-un articol conceput ca un apel către toți ostașii ardeleni din armata României Mari, aceștia erau îndemnați la nesupunere față de autoritățile civile și militare ale României. Soldații ardeleni nu aveau ce căuta dincolo de Carpați: „Locul vostru nu este în Basarabia, Bucovina sau Regat, căci nimic nu vă leagă de aceste locuri. Locul vostru este în Ardeal, chemarea voastră este să apărați interesele Ardealului, menirea voastră este să fiți pavăza nestrămutată a granițelor ardeleni, soarta voastră trebuie să fie mulțumirea și un trai bun și liniștit, drept răsplată pentru sacrificiile aduse.”²¹ Rolul acestor ostași trebuia să fie organizarea „rezistenței” în Transilvania unde, după aprecierile autorului apelului, autonomia satelor și a comitatelor ar fi fost răpită iar școlile care erau „leagănul culturii și independenței” ardelenilor ar fi fost luate, în timp ce învățătorii ar fi fost reduși la rolul de agenți electorali ai partidului de la putere. În încheiere, principalii dușmani ai ardelenilor sunt identificați cu „rușii și lichelele de la București”.

Este puțin probabil că gazeta „Adealul” a exercitat o influență semnificativă asupra populației românești din Ardeal. Adepți ai ideilor propagate de ea au existat cu siguranță, dar

numărul redus al acestora cât și influența lor politică nu a permis cristalizarea unei mișcări de amploare în favoarea ideilor separatiste. În 1922 PNR-ul a fost singurul partid politic care purta încă amprenta unui regionalism ardelean suprimat din ce în ce mai mult de către politica centralizatoare a guvernului liberal.²² Dar acest regionalism nu a fost echivalent cu separatismul. Rămâne doar de domeniul speculației faptul că nemulțumirile ardelenilor față de măsura guvernului Averescu de desființare a Consiliului Dirigent ar fi generat vreo dorință separatistă a conducătorilor Partidului Național.²³ Avantajele culturale, sociale dar și politice ale Unirii de la 1918 s-au dovedit a fi pentru românii scăpați de sub hegemonia maghiară mai importante, iar ideea unui Ardeal independent n-a putut prinde rădăcini mai ales datorită pericolului care îl prezenta revizionismul maghiar din întreaga perioadă interbelică. O Transilvanie independentă putea deveni astfel mult mai vulnerabilă față de politica revizionistă a Budapestei. În acest context, chiar dacă unii români ardeleni au fost adepții Transilvaniei independente, cu siguranță foarte puțini și-ar fi dorit o reîntoarcere sub stăpânirea maghiară. De remarcat rămâne însă existența unei asemenea grupări dizidente față de „Marea Unire” cum a fost gruparea din jurul gazetei „Ardealul”.

Istoria românilor conține încă din păcate subiecte total tabuizate și incomode pentru cei care au contribuit decenii de-a rândul la îndoctrinarea naționalistă a mai multor generații de iubitori de istorie. De aceea, este nevoie de abordarea unor subiecte noi, îndrăznețe, lipsite de idei preconcepute, care să redea diversitatea, multitudinea punctelor de vedere care au însoțit atâtea evenimente majore ale istoriei românilor.

Note

¹ Denumirea se referă în general la populația românească de dincolo de Carpați, respectiv la cea din Regatul României rezultat din unirea Moldovei cu Tara Românească în 1859. În perioada interbelică această denumire a căpătat un sens peiorativ desemnând politicieni și funcționari corupți, lipsiți de scrupule, adesea „parașutați” din Regat în Ardeal. Irina Livezeanu, *Cultură și naționalism în România Mare 1918-1930*, Ed. Humanitas, București 1998, p.163.

² Gherase Jucu, *Moșii la arme...* în ARDEALUL, nr.6, Viena, 21 mai 1922, p. 2.

³ Petru Bolovan, *Răspuns Părintelui L.M.* în ARDEALUL, nr.7, 6 iunie 1922, p.3.

⁴ Petru Bolovan, *Răspuns bărfitorilor* în ARDEALUL; nr.7, Viena, 6 iunie 1922, p.2.

⁵ Petru Bolovan, *Răspuns Părintelui L.M.* în ARDEALUL, nr.7, 6 iunie 1922, p.3.

⁶ Gherase Jucu, *Către Maniu, Vajda, etc.* în ARDEALUL, nr. 3, Viena, 30 aprilie 1922, p.1.

⁷ Ilie Vulpescu, *De vorbă cu un ardelean* în ARDEALUL, nr.3, Viena, 30 aprilie 1922, p.3.

⁸ Petru Bolovan, *Răspuns bărfitorilor* în ARDEALUL, nr. 7, Viena, 6 iunie 1922, p.2.

⁹ Gherase Jucu, *Moșii la arme* în ARDEALUL, nr. 6, Viena, 21 mai 1922, p.2.

¹⁰ Stefan Ruja, *Nule și neavenite.* în ARDEALUL, nr.6, Viena, 21 mai 1922, p.1.

¹¹ Gherase Jucu, *Moșii la arme* în ARDEALUL, nr. 6, Viena, 21 mai 1922, p.2.

¹² Dr. Alexandru Vaida Voevod, *Unde duce politica noastră?* în ARDEALUL, nr.3, Viena, 30 aprilie 1922, p.1.

¹³ Transilvanismul a fost un curent cultural promovat în perioada interbelică în primul rând de către intelectuali maghiari din Transilvania, precum Kós Károly, Balogh Edgar, având ca bază ideologică moștenirea culturală comună a maghiarilor, românilor și sașilor din Transilvania care ar fi oferit Transilvaniei un caracter specific, diferit atât de valorile socio-culturale din Ungaria cât și de cele din Vechiul Regat.

¹⁴ B., *Maniu tu dormi...* în ARDEALUL, nr.6, Viena, 21 mai 1922, p.3.

¹⁵ Satiricus, *Luați-l de pe mine că-l omor* în ARDEALUL, nr. 3, Viena, 30 aprilie 1922, p.3.

¹⁶ *Conferința de la Genua* în ARDEALUL, nr.6, Viena, 21 mai 1922, p.4.

¹⁷ Încercările lui Ionel Brăteanu de a obține recunoașterea tratatului secret încheiat în 1916 între România și Antanta, ce promitea întreg Banatul României, eșuaseră. În semn de protest Brăteanu a demisionat. În locul său a fost însărcinat Alexandru Vaida Voevod să reprezinte la Conferința de Pace delegația română în timp ce el era membru al Consiliului Dirigent ce îndeplinea rolul unui guvern provizoriu în Transilvania.

¹⁸ Iancu Azapu, *Cu un martir mai mult* în ADEALUL, nr.3, Viena, 30 aprilie 1922, p.3.

¹⁹ Maiorul S., *Un nou război?* În ARDEALUL, nr.6, Viena, 21 mai 1922, p.3.

²⁰ Ididem.

²¹ Maiorul S., *Către cătanele noastre* în ARDEALUL, nr.7, Viena, 6 iunie 1920, p.1.

²² Bárdi Nándor, Weber Péter, *Kisebbségben és többségben: Iului Maniu nézőpontjai* în *Kötődések Erdélyhez*, Tatabánya 1999, p.161.

²³ Vezi Irina Livezeanu, op.cit., p.195.



Magyarországi románok a XIX-XX. században*

Petrusán György

Amikor magyarországi románokról értekezünk, fontos pontosítani, melyik Magyarország románságáról beszélünk, hiszen ez meghatározó körülmény. Köztudott ugyanis, hogy nemzeti eszmélésük óta mindig is jelentős politikai felfogásbeli különbség volt a *magyarországi* és az *erdélyi* románság között. Ez a különbözőség nemcsak politikai gondolkodásban nyilvánul meg, de a „magyar hazához” történő viszonyulásban, saját értékeihez való kötődésben is. Ez utóbbi attitűd számos formában megnyilvánul, és magán viseli a kislétszámú, a többségi nemzettől régóta külön élő, önértékelési-és identitászavarokkal küszködő közösségre jellemző jegyeket („autarchiára” való berendezkedés, frusztráltság, bizalmatlanság, arrogancia, a patriarchális viszonyokhoz és a tájnyelvhez való ragaszkodás, a kritikai szellem fejletlensége, az egyéni és a közösségi érdekek aszinkronitása stb.). Olyan tulajdonságok ezek, amelyek a történelmi Erdély románságát nemigen jellemzik.

E kérdéskorról röviden és tényyszerűen az állapítható meg, hogy a mai Magyarország románsága őshonos nemzeti kisebbség, meghatározó vonása, hogy történelme során mindig magyar állami keretek között élt, mai lakhelyét belső vándorlás vagy szervezett telepítés következtében foglalta el. A jobb életviszonyok megteremtésének reményében érkező román jobbágyok **-társadalmi helyzetüknél fogva-** függőségi viszonyba kerültek a magyar vagy német birtokosokkal szemben. Ezek az objektív gazdasági és társadalmi viszonyok meghatározták a nemzeti kérdéshez való hozzáállását. Vagyis ahányszor **társadalmi-gazdasági és nemzeti** érdeke konfliktusba került, s a kettő között választania kellett, mindig az első mellett döntött. A többség (magyarság) által képviselt civilizációs értékrendhez való alkalmazkodás nem jelentett gondot a románság számára, mert helyváltoztatása előtt is többnyire a magyarokkal éltek együtt szülőhelyükön (Máramaros, Körösök mente, Bánság). Ezzel magyarázható, hogy erős hungarus tudattal rendelkezett, egy része kívül maradt a román nemzettől válás folyamatából. Ahol az új szálláshelyen nagyobb tömbökben helyezkedtek el, lenyegében zavartalanul élhettek saját kulturális és vallási életet.

Tények és adatok a magyarországi románságról

A **hazai románság elődei** a Körösök és a Maros által határolt vidékről települt át mai lakhelyére. A nyelvészeti érvek a mellett szólnak, hogy a románságnak e legnyugatibb ága a Körös-vidéki dialektust beszéli. Lényegében e nyelvjárás két változatát, a Fehér- és a Fekete Körös-menti román nyelvet. Eredeti, tehát anyanyelve *archaikus román nyelvváltozat*, amelynek legválasztékosabb formája a bibliai nyelv. Ezt érezte, érzi ma is sajátjának. Az ún. irodalmi nyelv számára idegen maradt. Ma már kétnyelvű és kettősidentitású közösséget alkot.

Letelepedésükkel kapcsolatban két, egymástól markánsan eltérő véleményt ismerünk. Egyes román történészek a római kor óta meglévő román kontinuitásról beszélnek a mai Magyarország esetében is. A kérdést kutató hazai szakemberek egyetértenek abban, hogy jelentősebb román népességről a mai Magyarországon csak a törökök XVII. század végi kiűzését követő betelepítések óta beszélhetünk. A történelmi Magyarország területén, a bihari hegységben, Nagyvárád környékén vagy Szabolcs-Szatmárban is találunk már a XIII. században, főleg hűbéri birtokokon, románokat. Nagyobb létszámú románságról azonban csakis a XVIII. századtól beszélhetünk. Szabolcs- és Szatmár megyékben román pásztorok és cselédek szezonális munkában való alkalmazásáról a XVIII. század elejéről, a szervezett betelepítésekre pedig az 1730-as évektől vannak adatok. Anyanyelvüket viszonylag rövid idő alatt elveszítették. A Bihar vármegye területén letelepedett románság valamivel ellenállóbbnak bizonyult az identitását veszélyeztető magyar nyelvi-kulturális hatásokkal szemben. Ezt

egy része pedig később unionált a katolikusokkal (Nagyléta, ma Létavértes, Bedő, Pocsaj). A XVIII. században Nagyléta, Pocsaj, Bedő, Mezőpeterd, Zsáka, Darvas, Vekerd, Köröszegapáti, Köröszakál, Sarkadkeresztúr és Méhkerék rendelkezett számottevő román népességgel. E települések románsága ott maradt fent legtovább, ahol a lakosság többségét alkotta. Az akkori (és a mai) Magyarország területén a legrégebbi román népcsoportot a Békés vármegyei Gyulán találjuk. Több forrásból tudjuk, hogy a török megszállás idején e városban már élt román közösség. Gyulán két városrészt neveztek el a románokról, két templomot építettek, ami jelzi az itt élő románság számát és életképességét. Gyula után Kétegyházaán találjuk a legrégebbi román (1700-as évektől) népességet, Csanád vármegyében pedig két településen, Battonyán és Magyarcsanádon. E két helysére is jellemző az az általános sajátosság, hogy az 1910-es évekig nő a románság lélekszáma, azt követően pedig gyorsan csökken. Buda és Pest románsága előbb a szerbekkel, görögökkel és macedo-románokkal együtt tartott fenn egyházközséget és templomot. Jelentős száma ellenére csak 1900-ra tudta megeremteni saját egyházközségét; kápolnájukat a Gojdu-házban alakították ki. A XVII-XVIII. században, különösen Budapesten és Miskolcon letelepedett macedo-románok jelentős szerepet játszottak mind a hazai románság polgárosodásában, kulturális életének fejlesztésében mind a főváros, valamint a hazai kereskedelem, ipar és kultúra támogatásában. A trianoni döntés után Magyarországon a románság **lélekszáma** erősen megcsappant, a **romántudattal** rendelkezők a legoptimistább becslések szerint sem haladják meg a 50. 000 főt.

Vallási hovatartozás szerint három csoportot különböztetünk meg, a többséget tömörítő ortodox, a nyelvüket lényegében elveszített görög katolikusok (Bedő, Nagyléta, Pocsaj) és a baptisták (Méhkerék, Kétegyháza, Magyarcsanád). Az ortodoxia dominanciáját jól jelzi az a körülmény, hogy 20 egyházközséggel rendelkezik a kb. 15. 000 ezer hívő, valamint az, hogy Gyulán 1999-ben a vikáriátust püspökségi rangra emelték.

Életmód tekintetében a XVIII. század elejétől betelepedett románság többsége a jobbágy-sághoz tartozott. A fölművelés és az állattartás, valamint a pásztorkodás jelentette megélhetésének alapját. Itteni története során, közel egy évszázad alatt a románság is jelentős demográfiai és anyagi gyarapodást tud felmutatni. Az adóköteles román lakosság tekintetében a nagyobb települések közül Battonyán és Nagylétán, a községek közül Kétegyházaán és Méhkeréken a legnagyobb a fejlődés ebben a korszakban. A népesség számának emelkedésével növekszik a kézművesek, a különböző mesterségek száma, különösen a nagyobb településeken. Az **életkörülmények** javulásával nőtt az életszínvonal, a lakások komfortja is. Egyre több három szobából álló ház épült, amelynek struktúrája nemigen tér el a velük együtt élő magyarok házáétól. A **polgárosodás** a románság körében később és vontatottabban jelentkezett, mivel nem rendelkezett erős és öntudatos nemességgel, amely képviselni tudta volna érdekeit. Ennek ellenére gazdasági helyzete fokozatosan javult, a XX. század első felében a 24. 400 katasztrális holdnál nagyobb birtokok közül több mint 1000 volt románok tulajdonában. Ezek közül 30 meghaladta az 1000 katasztrális holdat. **Pénzüntézet**ei jelentős összegeket fordítanak román kulturális célokra is. A **gazdasági felemelkedés folyamatát** a trianoni döntés félbeszakította, a korábbi gazdasági, politikai élet folytatását lehetetlenné tette. A román népességben ismét döntő többségbe került a falusi parasztság. A két világháború közötti korszak a románság számára is gazdasági, kulturális és társadalmi visszaesést okozott. Az 1970-es évektől történt némi változás, amikor többen közép-és felsőfokú diplomát szereztek. Ez a körülmény egy erőteljes társadalmi mobilitást indított el, a városokba való letelepedés, illetve a föld elvesztése következtében, az ott munkát vállaló románok körében pedig felerősítette asszimilációjukat.

A honi románság korábban jellegzetes **népi kultúrával** rendelkezett, amelyet mára elhalványított a folyamatos asszimiláció, a nyelv háttérbe szorulása. Építkezési szokásairól, a lakások belső ornamentációjáról, használati tárgyaikról, valamint folklórhagyományaikról számos **tanulmánygyűjtemény** jelent meg a '60-as évektől. A hazai román folklór legismertebb gyűjtői Domokos Sámuel, Hoczopán Sándor és Borza Lucia. A II. világháború

után újjászerveződött a **néptáncmozgalom**, különösen a méhkeréki románoknál hozott felszínre kiemelkedő értékeket. Ekkor vált országosan ismertté Kovács Tivadar, mint zenész és Nyisztor György, mint néptáncos. Ugyancsak a méhkerékiek őrizték meg legjobban nyelvüket és hagyományaikat.

A román **oktatás története** az 1495-ben alakult brassói iskolával kezdődik. A legtöbb román oktatási intézmény a korábbi korszakokban Brassó és Fogaras környékén volt. A XVIII. század elején létrejött görög katolikus unió nagy lendületet adott a román nyelvű művelődésnek. Ennek eredményeképpen a XVIII. század végén 300-nál több román iskolát találunk Erdélyben és annak nyugati periferiáján. Az első ortodox román egyházi iskolák a Bánságban jöttek létre a XVIII. század második felében, amelyek -a román egyházzal együtt- a karlócai szerb patriarchátus védnöksége alatt álltak.

A hazai korszerű nemzetiségi **oktatáspolitiká** a múlt század közepén alakult ki és az 1860-as években hozott törvények keretében vált jogilag is rendezetté. Az 1868-as nemzetiségi törvény érintetlenül hagyta a nemzetiségek iskolaalapítási jogát, amelyek egyenrangúak az állami iskolákkal. A törvény biztosította az anyanyelven való művelődést a felsőoktatási képzés kezdetéig. A felekezetek minden községben állíthattak iskolát, maguk választhatták a tanítókat, maguk határozhatták meg a tantervet és a tankönyveket. A hazai románoknál szinte csak egyházi iskolák működtek, az unitus és az ortodox egyház fennhatósága alatt. A tanítás nyelve mindegyikben a román volt. A magyar nyelv kötelező tanítását az 1879. évi XVIII. törvény írja elő, azt követően pedig számos olyan törvény jelenik meg, amelyek emelik a magyar nyelven tanítandó tantárgyak számát, különösen igaz ez az Apponyi-féle 1907. évi VII. törvény bevezetése után. A legismertebb magyarországi román általános iskolák és gimnáziumok Brassóban, Naszódon, Brádon, Balázsfalván, Belényesen, Nagyszebenben, Nagyváradon, Aradon működtek. Tanítóképzőjük a görög katolikusoknak Balázsfalván, Szamosújváron és Nagyváradon, az ortodoxoknak Nagyszebenben, Karánsebesen és Aradon volt. A lelkészeket főiskolai szintű szemináriumokon képezték, amelyeket teológiai fakultásnak is neveztek. A trianoni döntés után Magyarországon a kislétszámú nemzetiségek számára az állam három iskolatípust honosított meg az 1923. Augusztus 24-én a Klébelsberg Kúnó kultuszminiszter által kiadott rendelet értelmében: nemzetiségi tannyelvű iskola a magyar nyelv kötelező tanításával (A-típus), két tannyelvű iskola, nemzetiségi- magyar tanítási nyelvvel (B-típus), magyar tanítási nyelvű iskola, a nemzetiségi nyelv kötelező tanításával (C-típus). Ezt a struktúrát mind a mai napig a nemzetiségek megőrizték. A II. világháború után a hazai román oktatás pozíciói 1960-ig erősödtek. A koalíciós idők után folytatott nemzetiségi politika azonban lehetetlenné tette a nemzetiségi iskolák számára a nemzeti-nemzetiségi szellemben való nevelést. Az 1960-61-es tanévtől megszűnik az B-típusú iskola. A tannyelvű iskolákat 1960/1961-ben kétnyelvűvé alakították át. Jelenleg a románoknak nincs tannyelvű iskolájuk. 6 kétnyelvű és 7 nyelvoktató iskolával rendelkeznek. Az egyetlen román gimnázium Gyulán működik, román óvónőképzés Szarvason, tanítóképzés Békéscsabán (a 2001/2002. tanévtől ugyancsak Szarvason), tanárképzés pedig Szegeden és Budapesten működik.

A magyarországi és erdélyi **román sajtó** a nemzeti identitástudat erősödésének, a XVIII. század második felében és a XIX. század elején jelentkező román politikai és kulturális törekvések terméke és legfőbb eszköze. Nem véletlen, hogy éppen Budán, Brassóban, Nagyszebenben, általában azokban a nagyobb magyarországi és erdélyi városokban jelentek meg az első kalendáriumok, periodikák, a modern sajtó előfutárai, amely köré az iskolázott románok tömörültek. Az első kiadvány Budán, az Egyetemi Nyomdában 1821-ben *Biblioteca Românească* címmel jelent meg. A külföldi tanulmányok befejezése után a román nemzet ébresztői, az Erdélyi Iskola képviselői (Samuil-Micu Clain, Gheorghe Șincai, Petru Maior) Balázsfalván, a román görög katolikusok fellegrárában töltött néhány év után, Budán találtak otthonra, mint a román kiadványok korrektorai, s itt írták azokat a történeti és nyelvészeti munkákat, amelyek megalapozták a román nemzeti tudat kialakulását, a későbbi politikai

mozgalmakat. A hazai román sajtó megteremtője, George Bariț, aki Brassóban indítja el útjára kiemelkedő sikerrel a nemzeti újságírást. 1838-ban jelenteti meg a *Gazeta de Transilvania*t és ennek mellékleteként a *Foaie pentru minte, inimă și literatură*-t (Az ész, a szív és az irodalom lapja). 1848 után Pest válik a hazai román sajtó legjelentősebb központjává. Az itt megjelenő **legismertebb politikai folyóiratok**: *Amicul Poporului* (A nép barátja, 1848), amelynek megjelentetését egyes kutatók Nicolae Bălcescu-nak az 1849. évi közvetítési kísérletével hozzák összefüggésbe, *Democrație* (1849), *Concordia* (Egyetértés, 1861-1870), az Alexandru Roman által szerkesztett és a Monarchia föderatív államává való átalakítás gondolatát hirdető *Federațiunea* (1868-76), *Albina* (Méhecske, 1869-1876), *Patria* (Haza, 1871-1872), *Viitorul* (Jövő, 1883-1885), *Lupta* (Harc, 1906-1910), a szociáldemokrata párt román szárnyának lapja, az *Adevărul* (Igazság, 1903-1919).

Ismertebb román irodalmi-kulturális folyóiratok: a Iosif Vulcan által szerkesztett *Familia* (1865-1880 között Budapesten, 1880-1906 Nagyváradon), amelyben számos román költő, köztük Mihai Eminescu publikálta első alkotásait; *Tribuna* (Szószék, Nagyszeben, 1884-1903); *Luceafărul* (Esthajnalcillag, 1902-1906 között, Budapest, azt követően az I. világháborúig Nagyszeben). A két világháború között a hazai románság nem rendelkezett újsággal, folyóirattal. A II. világháború után Gyulán jelenik meg 1950-ben a *Libertatea Noastră* (Szabadságunk) és a *Vocea Tineretului* (A fiatalság hangja, 1953); *Foaia Noastră* (A mi lapunk, 1956-1971 között Budapesten, azt követően Gyulán, 1991-ig); *Noi* (Mi, Gyula, 1991-1998), 1998-tól napjainkig a *Foaia Românească* (Román újság) című hetilap. A legrangosabb kulturális folyóirat, az 1997 óta Szegeden megjelenő *Conviețuirea/Együttélés*.

A társadalmi és kulturális élet legfontosabb intézményei az **egyesületek** (pl. a Román Irodalom és a Román Nép Közművelődésének Erdélyi Egyesülete, Astra, Nagyszeben, 1861; A Román Színházalap Szervezési Társaság, Budapest, 1870-1895 között Budapesten, azt követően 1934-ig Brassóban, az **olvasókörök, egyletek**, minden olyan településen, főleg nagyobb városokban, ahol román fiatalok végezték tanulmányaikat (Nagyvárad, Arad, Szeged, Kecskemét, Szarvas, Gyula, Kétegyháza), az **alapítványok**, amelyek közül a legismertebb és a legnagyobb vagyonnal rendelkező Gozsdu Manó (Emanuil Gojdu) alapított 1869-ben, valamint a **bankok és vagyonközösségi alapok**.

A **magyarországi politikai mozgalmak** egyidősek a XVIII. század második felében jelentkező nemzeti öntudatra ébredéssel. A román nemzeti öntudat első jelentős dokumentuma az 1791-ben összeállított *Supplex Libellus Valachorum* panaszlevél, amelyet II. Lipóthoz nyújtottak be a románok képviselői. A hazai románoknál a felségfolyamodvány a nemzeti törekvések kifejezésének jellegzetes eszközévé válik. Számos alkalommal nyúlnak ehhez az eszközhöz, amelyben sérelmeiket, követeléseiket fogalmazták meg. A legismertebb a Román Nemzeti Párt által 1892-ben Nagyszebenben megfogalmazott *Memorandum* volt, amelyért a párt vezetőit 1894-ben perbe fogták Kolozsvárott, majd Vácott és Szegeden raboskodnak néhány hónapig. A magyar-román együttélés viszonylag békésnek mondható. Az első nemzeti jellegű fegyveres összetűzésre az 1848-49-es forradalom és szabadságharc idején kerül sor, amikor a román politikai mozgalom Andrei Șagunával és Avram Iancuval az élén a bécsi udvar mellé állva a magyarokkal szembefordítják a történelmi Erdély románságát. A Királyhágótól nyugatra élő románság Kossuth és a magyar szabadságharc oldalán vesznek részt a forradalomban. A román-magyar együttélés jelentős dokumentuma volt az 1868-as nemzetiségi törvény, amely az európai államok gyakorlatával egyenértékű jogokat biztosított az Osztrák-magyar Monarchiában élő kisebbségeknek. A magyar-román kapcsolatok a XIX. század végén a XX. század elején váltak feszültebbé. 1918. októberében mondják ki a Monarchiából való kiválást, amit a Gyulafehérváron 1918. december 1-én rendezett népi gyűlés keretében deklarálnak, s amelyet a trianoni döntés lényegében szentesített.

A két világháború közötti korszakban a hazai nemzetiségek politikai önszerveződésére lehetőség nem volt. A II. világháború utáni szocialista berendezkedésű állam felülről hozott

létre egy, a románság érdekeit képviselni hivatott Román Kulturális Szövetséget (1949), amely az állam és a párt politikáját képviselte a román nemzetiségű lakosság körében. 1957-ben hozzák létre a Magyarországi Románok Demokratikus Szövetségét, amelyet 1990-ben, a rendszerváltás következményeként, Magyarországi Románok Szövetségévé alakítanak át. Ennek jogutódjává válik 1995-ben a jelenleg is működő Magyarországi Románok Kulturális Szövetsége. 1993-tól, a nemzetiségi törvény értelmében a románság politikai érdekképviselőt a Magyarországi Románok Országos Önkormányzata látja el, amely az 1994. évi választásokat követően alakult meg gyulai székhellyel. Az 1998. évi választások után a románság országos önkormányzatot nem tudott alakítani, ezt helyettesítette a Magyarországi Román Helyi Kisebbségi Önkormányzatok Szövetsége. A nemzetiségi törvény 1999. évi módosítása tette lehetővé az országos érdekképviselői szervezet megalakítását, amelyre 1999. szeptember 18-án került sor, ugyancsak a Békés megyei Gyula városában.

A magyar-román együttélés néhány konfliktusáról

Fontos hangsúlyozni, hogy a magyar-román ellentétek és azok okainak zöme szinte mindig *utólag* fogalmazódott meg, egy-egy jelentősebb politikai esemény, konfliktus kapcsán. Ezért objektivitásuk nemegyszer megkérdőjelezhető. Az öntudatra ébredés utáni évtizedekben (a XVIII. század végétől) a különböző felségfolyamodványokban, 1848-ban a szembenállást képviselő politikusok, újságírók megnyilatkozásaiban kerültek a politikai közvélemény elé, a figyelem középpontjába a románság által legsúlyosabbnak ítélt problémák. Az utolsó és leghosszabb sérelmi listát 1914-1918 között állították össze, mikor végleg eldőlt, hogy Romániával akarnak egyesülni, s ez képezte a Tisza Istvánnal és Jászi Oszkárral való tárgyalásoknak, s annak a nyilatkozatnak a politikai alapvetését, amelyet 1918. október 12-én egy Aurel Lazar nevű nagyváradi politikus házában hagynak jóvá a kor legismertebb politikusai: Vasile Goldiș, Alexandru Vaida-Voievod, Ștefal Cicio-Pop, Aurel Vlad és mások. A Román Nemzeti Párt ezzel a nyilatkozattal, amelyet 1918. október 18-án Alexandru Vaida-Voievod olvasott fel a magyar parlamentben, jelentik be a magyarságtól való különállását. Az okokat felsorakoztató lista nemcsak hosszú, de időben visszanyúlik a XV. századig, amikor Budai Nagy Antal által vezetett magyar és román parasztság felkelése ellen a magyar, a szász és a székely rendek létrehozzák a három nemzet (Unio Trium Nationum) unióját. Utólag a román politikusok és történészek nem kis része állította, hogy 1437-1438-ban ezzel az aktuálisan történt meg a románság kiszorítása a közéletből, s fosztották meg politikai jogaiktól.

Nemzeti alapon az első súlyos összeecsapásra a magyarok és arománok között 1848-1949-ben került sor. (A történészek máig is vitatják, vajon az 1784-es Horea, Cloșca és Crișan felkelésnek mennyiben volt nemzeti jellege; az azonban tény, hogy ebben az időszakban a magyarországi és az erdélyi románok körében is kezdetét veszi a nemzeti öntudatra való ébredés korszaka.) A magyarországi és az erdélyi románság a '48-as forradalom tekintetében két táborra szakadt. A *magyarországi románok*, s azok legfőbb vezetői, Eftimie Murgu, Ioan Dragoș, Emanuil Gojdu stb. elismerik a történelmi Magyarország létjogosultságát, számukra is előnyösnek ismerik el Magyarország és Erdély egyesülését, ellentétben a *történelmi Erdély románságának* képviselőivel (Andrei Șaguna, Avram Iancu és mások).

A magyarországi románok legfontosabb követelései 1848-ban:

1. A román nemzetiség önálló politikai entitásként történő elismerése (a Megbékélési Tervezet keretében 1849. július 14-én Szegeden történt meg Kossuth és Bălcescu aláírásával);
2. A szerb egyháztól független román ortodox egyházat (egyházi önkormányzat);
3. Közfunkciók betöltésének lehetősége, megfelelő minisztériumi képviselet;
4. Anyanyelven való oktatás, szabad nyelvhasználat a közigazgatás minden szintjén.

Egyébként az 1848-1849-es forradalom és szabadságharc végkifejlete a magyarországi és nem az erdélyi románokat igazolta, hiszen a forradalom idején és az azt követő dualizmusban a románoknak a magyarokkal kellett volna kiegyezniük. A roppant súlyos 1848-1849-es konfliktusok konklúzióit egyébként Grigore Moldovan, az 1872-ben alapított kolozsvári egyetem román tanszékének magyarbarát vezetője vonta le „Magyarok és románok” (1894) című munkájában. Íme néhány tipikusan XIX. századi, kendőzetlen őszinteségre valló sor: *„Kijelentem: mi románok nem szeretjük és nem szerettük a magyart! Oly reális valóság ez, amit sem elmagyarázni, sem elpalástolni nem lehet... A mi fülünkben ez a szó **ungur** sajátosan hangzik. Jelentése: nem véred, nem vallásod, nem jóakaród; ellentéted erkölcsben, hitben, gondolkodásban; olyan valami, aminek szelleméből semmit sem szabad átvenni, amellyel vegyülni vérfertőzés, bűn. Az „ungur” szóból a román fül kiérezte a fenyegetést, a bajt; annak hallatára szívében nyilalt az átélt szenvedés. Sok századnak a szenvedése, keserősége és fájdalma összefoly ebbe a szóba. 1848-ig a jobbágyrendszernek összes kinszenvedéseit az „ungur” számlájára írtuk fel. A szenvedés majdnem ezer esztendőn át tartott; lehet képzelni, mily hosszú lehet a számla, mennyi sok minden lehet felírva, mennyi könny áztathatta a papírt! Mit tudtuk mi, hogy a jobbágyrendszer nem magyar találmány! Európai látóköreink nem volt... Hiába szabadított fel minket 1848-ban a magyar. Nem hittük, hogy új nép álljon előttünk, új eszmékkel, új rendszerrel, egészen új világgal; hogy a szabadság igaz fáklyáját lobogtassa előttünk... Mi összes szenvedéseinket az „ungur” számlájára írtuk fel, mert a nemesség magyar volt, a földesurak kiváltságait a magyar kézből nyerték... Mi 1848-ban születünk újjá, örökre kár, hogy születésünkkel megöltük az édesanyját, a hazát”* (i.m. 5-8 p.)

Ilyen tapasztalattal, keserőséggel lépi át a két együtt élő nép a dualizmus küszöbét, amelyet az Erdély önállóságáért küzdő román értelmiség kezdettől fogva ellenzett. Ellenzői épp itt, Pesten bontottak zászlót. A politikai mozgalom vezetője az 1862-ben létesített pesti román tanszék első vezetője, Alexandru Roman. Az általa 1868-ban Pesten megalapított **Federațiunea**-ban indítanak harcot az osztrák-magyar kiegyezés ellen. Az összetűzet a magyarokra zúdítják, mivel a románok annak a magyar politikai osztálynak a közvetlen uralma alá kerültek, amely ellen 1848-ban fellázadtak, s végülis fegyvert fogtak Avram Iancu-val az élen. A dualizmus román ellenzói között találjuk a húszéves Mihai Eminescut is, a románság későbbi nemzeti költőjét, aki Pesten debütált mint költő és publicista. A pesti románság nemcsak a dualizmust támadta, mint politikai konstrukciót, mint államot, s hirdették meg az Osztrák-Magyar Monarchia federalizálásának szükségességét, amelytől jogegyenlőséget reméltek, hanem elleneztek minden, a nemzetiségi élet szabályozását célzó intézkedést, törvénykezést, az 1868-as nemzetiségi törvényt, az 1879-es, a magyar nyelvet kötelező tantárgyként bevezető Trefort-féle közoktatási törvényen át a Lex Apponyi-val (1907) bezárólag minden intézkedést, hiszen a magyar politikai elit még mindig a már anakronisztikussá vált „egy és oszthatatlan magyar nemzet” teóriájából vezette le politikáját. Ugyanakkor a románság éppen azt a magyar nemzetet nem ismerte el, amely az osztrákokkal közösen gyakorolt politikai hatalmat. A románságnak és a többi hazai nemzetiségnek mindenképpen igaza volt abban, hogy a békés együttélést nem lehet megteremteni annak az elvnek alapján, amelyet a reform kor óta vallott, s amelyet Kossuth fogalmazott meg a legegységelműbben: *“Én soha, de soha a magyar szent korona alatt más nemzetet és nemzetiséget, mint a magyart elismerni nem fogok. Tudom, hogy vannak emberek és népfajok, akik más nyelvet beszélnek, de egy nemzetenél több itten nincsen.”* Ezt halljuk viszont Ady Endrénél egy fél évszázaddal később, 1903-ban a Nagyváradai Napló *Egy premier* című cikkében: *„Számolnunk s barátkoznunk kell a velünk élő románsággal. Meg kell próbálnunk az együtt emelkedést a kultúrtársadalom nagy ideálja fölé, mely eljövend s mely majd fajt, vallást, színt, szokást nem tekint, de egyesít a kultúra, az emberiség közös érdekei, a közös haladás és tökéletesülés nevében mindenkit. Ma még a mi társadalmunk dedós gyermek a kultúrtársadalom ideáljához képest. Ma még indulatosak, szeszélyesek, babonások, apró csacsiságokon*

megütődök, fölfortyanók, vadócok vagyunk. Magyarok és románok és németek és mindannyian. De a jobban látóknak már illik látniok és beleszédítniök a jövőndöbe. Nem azt jelenti ez, hogy mi tűrjük az apró Jancuk, vad tribunocskák hangos, lármás, rakoncátlan álmodozásait. De azt sem jelenti, hogy ellenségei legyünk okvetlenül azoknak, akik a kultúrát más nyelven szolgálják. Ne vakitsen el bennünket a politika kicsinyessége. A magyar társadalom egyre ügyeljen: tartsa meg az elvitázhatatlan, fölényes vezetését a kultúrában. A románság pedig ne felejtse el, hogy ezen a földön csak magyar politika lehetséges, csak ez irracionális, csak ez helyes még utilitárius szempontból is.” Ezt, a magyar szupremácián alapuló politikai gondolkodást utasították el végleg az Osztár-Magyar Monarchia nemzetiségei a XIX. végén és a XX. század elején.

A XX. század első évtizedeiben egyre nyilvánvalóbb tehát, hogy arra a jogegyenlőségre, bánásmódra, amelyre a nemzetiségek, köztük a legnagyobb, kb. 3 milliós lélekszámú románság igényt tartott, nem számíthatnak. Az első világháború küszöbén már igen feszült a magyar-román viszony, emberi kapcsolatok, barátságok bomlanak fel (lásd Ady-Goga esetét). A románság vezetőiben is érlelődik a kiválás gondolata, az, hogy ilyen feltételek mellett nem tudnak, és nem akarnak magyar vezetés alatt élni. A döntés nagyon nehéz volt, mert tudatában voltak annak, hogy egy jóval elmaradottabb állammal egyesülnek. A magyarországi románok zöme is arra a következtetésre jutott –először történelme során-, hogy elmennek Gyulafehérvárra 1918. december 1-én, ahol kimondták az uniót Romániával.

Még az első világháborút lezáró békeszerződés megkötése előtt a román hadsereg, a győztes hatalmak asszisztálásával, megszállja Magyarország keleti részét és Budapestet. A román csapatok 1919. augusztus 3-án bevonultak a magyar fővárosba. Az előző rendszerben mind a magyar, mind a román történészek erről az eseményről viszonylag keveset írtak, lényegében tabutémának számított. 1989 után azonban a román történészek nagy figyelmet szenteltek és szentelnek a nem mindennapi események feldolgozásának, értelmezésének. Ezek közül figyelmet érdemel *Ioan Tepelea: 1919. Kampány Európa nyugalmaért* (1919, O campanie pentru liniștea Europei, Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 1995.) című munkája, amely a korszak bonyolult politikai eseményeinek elemzése mellett fontos feladatának tekinti bemutatni Románia első világháború utáni politikai stabilizáció megteremtésében játszott –a szerző szerint meghatározó fontosságú- szerepét. A könyv bevezetőjében a következőket olvashatjuk: „*Mi történt volna, ha Kun Béla bolsevik köztársasága egyesült volna az orosz bolsevizmussal? A kérdés az 1919-es évvel kapcsolható össze, amikor Európa több, mint kimerült képet mutatott egy széthullott birodalommal (osztrák-monarchia) és egy nagyhatalommal, Németországgal, belső konfliktusoktól szétmargolva, a Nagy Szövetséges erőkkel, amelyek képteleneknek bizonyultak ellenállni azoknak a fenyegetéseknek, amelyeket a Budapesten március 21-én létrejött bolsevik rezsim létrehozatala jelentett számukra. A kérdés másképpen is elhangozhatott volna: Melyek lettek volna azok az erők, a románokon kívül, akik képesek lettek volna véghezvinni egy Európa számára nyugalmat hozó, sikeres kimenetelű kampányt, amely képes lett volna megsemmisíteni a Magyarországon már létrejött bolsevizmust, amely a kontinens többi országára való kiterjedéssel is fenyegetett. Egy ilyen kérdésre próbál választ adni ez a könyv, amely a román hadsereg egyik legnagyobb hadjáratát írja le, hadjárat, amelynek legfontosabb méretei abban állnak, hogy megszilárdítsák és megvalósítsák de facto a Nagy Egyesülést, amely Gyulafehérváron 1918. december 1-én, minden románok képviselőinek határozata alapján jött létre, valamint ezzel egy időben megsemmisítsék a bolsevik veszedelmet, amely Európa valamennyi népének, így a magyar népnek is a békéjét és nyugalmaát fenyegette.*” (ford. Dora Barna) Az idézetből is kiderül, hogy –a szerző szerint- a román hadsereg nagy szolgálatot tett, hiszen nagy veszedelemtől szabadította meg mind a magyar, mind az európai népeket a bolsevizmus veszedelmétől. A könyvből kitetszik, hogy a román hadsereg békét, rendet teremtett a magyar fővárosban, amelynek lakossága megnyugvással fogadott. Arról kevesebb szó esik, hogy a Tanácsköztársaság leverésében való román részvétel milyen

mértékben járult hozzá Horthy Miklós hatalomátvételéhez, a később gyakran és keményen bírált Horthy-korszak által fémjelzett politika meggyökeresedéséhez.

A két világháború között a második bécsi döntés okozott súlyos konfliktust a két nép között, amelyben a magyarok a trianoni döntés jogos revízióját, a románok méltányos szerződés felmondását, igazságtalan revizionista lépést láttak. A második világháborút követő, 1947. évi párizsi békeszerződés visszaállítja a trianoni határokat azzal a különbséggel, hogy Románia nem kapja vissza Besszarábiát és Észak-Bukovinát. A hosszú és „unalmas” szocialista korszakban a nemzeti kérdés lényegében tabunak számított, de annál nagyobb erővel tört felszínre az 1989-et követő időben. Úgy tűnt, a két nép egymásra talál, az elfojtott nemzeti érzések azonban rácaffoltak az optimista várakozásokra. Mégis, ha sok ellentmondással is, de különösen a gazdasági kapcsolatok figyelemreméltó fejlődésével és az európai integráció által diktált közös érdekek a két nép együttműködése biztatóan alakul, a „státusztörvény” körül fellángolt vita ellenére. Csak remélni lehet, hogy a két népben még meglévő előítéleteknél erősebbnek bizonyul az európai unióhoz való csatlakozás szándéka, kényszere. Immár nyilvánvaló, hogy a tényleges nemzeti érdekek érvényesítése csak a régi értelemben vett nemzeti államokon kívül, egy föderalisztikus jellegű európai államok uniójában lehetséges.

*A 2001. április 26-án az Eötvös Lóránd Tudományegyetem Politológia Tanszékén tartott előadás szerkesztett változata.

A balázsfalvi könnyező ikon és emléke¹

Miskolczy Ambrus

1764. márciusában csoda híre járta be Balázsfalvát. A március 9-én elhalálozott görög katolikus püspök, Petru Pavel Aron teste még egy hete sem indult oszlásnak, és a „császári kapu” (ușa împărătească) Mária- képe könnyezni kezdett. Óriási esemény lehetett ez. (Gondoljunk csak a korabeli erdélyi helyzetre, vagy éppen arra, hogy milyen megrökönyödés fogadta Dosztojevszkij Zoszima sztárecének esetét.) Mégis meglepő, hogy az esetről a „nyilvánosság”-nak csak egyetlen kortárs számolt be: Samuil Micu Klein nagy történeti művében, amelyből azonban egész a közeli múltig csak válogatott részek jelentek meg, azok is csak 1855-ben mintegy félévszázaddal szerzőjük halála után. „Azt mondják, amikor Balázsfalvára hozták [a püspök] testét, az Istenanya nagy ajtó melletti ikonja könnyezett volna.”² Az eredeti kézirat azonban másképpen szólt: „Amikor testét Balázsfalvára hozták, a püspöki udvar templomában az Istenanya nagy ajtó melletti ikonja könnyezett.”³ Kérdés, hogy 1855-ben a tudós közlő, Timotei Cipariu maga élt volna a némi kételyt tükröző formulával: „azt mondják”, vagy olyan másolatból dolgozott, amelyben valóban már ez állt. Mintha a másoló vagy a kiadó kételkedett volna?

Még meglepőbb, hogy egészen közeli múltig a szakirodalom milyen röviden tárgyalta a fejleményeket, ha egyáltalán kitért rájuk. Emlékezzünk Augustin Bunea kanonok munkáira: a görög katolikus egyház rövid történetére vagy éppen a nagy püspök életrajzára.⁴ Alsó-Fehér vármegye monográfiájában vagy Balázsfalva népszerű leírásában is hiába keresnők az esetet.⁵ Meglepő ez, mert Balázsfalva püspökét amolyan szentéletű emberként tartották számon, aki szinte élete utolsó pillanatáig, vezeklővet hordott, és csak akkor vették észre és szabadították meg tőle, amikor ágyának esett. Ő szervezte újjá, pontosabban új alapokra helyezte a balázsfalvi iskolákat, és megindította a helyi román könyvkiadást, amikor nyomdát állíttatott fel, amely az erdélyi román könyvkiadás egyik legfontosabb műhelye lett. Ugyanakkor neki kellett megérnie az erdélyi görög katolikus egyház nagy válságát, hiszen amikor 1759-ben megjelent Erdélyben

az onnan származó, de Havaselvén felszentelt Sofronie nevű szerzetes és agitálni kezdett, a nép jelentős része visszatért ősi hitére, megtagadta a görög katolikus egyházat. Valóságos vallásháború osztotta meg a falu világát, amelynek aztán Sofronie eltávolításával a kormányzatnak sikerült véget vetnie, viszont most már hivatalosan is el kellett ismerni az ortodox egyházat, és az erdélyi püspökséget in spiritualibus a karlócai érseknek rendelték alá. A szentéletű görög katolikus püspököknek kellett végignéznie, hogy -- Samuil Micu-Klein fordulatával élve -- „a nép legnagyobb része elszakadt tőle”, azaz visszatért a görögkeleti ortodox hitre.⁶

Jellemző, hogy mindaddig, amíg a közel múltban nem tettük közzé a legfontosabb idevágó forrásokat, a balázsfalvi ikon esetét az a történeti riport jellegű munka részletezte még a leginkább, amely a Küküllő-parti Róma életének egy-egy jelentősebb mozzanatát próbálta megeleveníteni.⁷ Igaz, hogy a csoda előzményeit Bunea Aron-monográfiájának adatai és -- feltehetően -- a szájhagyomány alapján színezte ki írói fantáziája – természetesen: didaktikai célzattal. A balázsfalvi csodát először észlelő Nicolae testvér vívódásaiban és gondolataiban azt az Aron püspököt állítja elé, aki már nem tűrhette, hogy a Hunyad vármegyei galați román templom szentségeit a magyar nemesek kidobálták a templomból és az „út porában” nem átalították „nemesi csizmáikkal tiporni”. 1759-ben, canonica visitatio során a priszlopi templom csodatevő Mária-ikonja előtt „bárány szelídségével meghajló” püspökre lőtt az egyik megátalkodott nemes, pontosabban: csak akart, mert „a priszlopi Szűz Anya láthatatlan kezével eloltotta a szikrát a puskacsőben”, és így menekült meg „a magyar fegyverétől”. A történetet a történetíró Bunea – természetesen – másképpen adta elő. A hátszegi kerületben négy olyan templom is akadt, amelyet a görög katolikussá lett románok és a reformátusok, akik szintén románok vagy román származásúak voltak, közösen használtak, egymás után. Ezek valóban meg-megzavarták a görög szertartást. Sürgették annak befejezését, és csak akkor kezdtek a maguk istentiszteletét, ha az ikonokat beforgatták. A templomban pedig saját maguknak külön ülésszékeket helyeztek el, és kitették az Oltáriszentséget. A munkácsi és a balázsfalvi püspök elérte, hogy a gubernium elrendelje a katolikus sérelmek orvoslását. Ezek után Aron püspök canonica visitációja alkalmából híveinek tartott beszédében Klopotiván latrok barlangjának nevezte a megszenteltetett templomot. Galacon pedig Pál apostol szavaival oly tűzbe hozta híveit, hogy azok kidobták a kálvinisták ülésszékeit. Ennek nyomán a Mara és Buda család tagjai a kíséző papokra vetették magukat, és ekkor próbáltak háromszor is Aron püspökre löni, de a puska nem sült el. „A püspök – fejtegeti Bunea – saját menekvését a Szűz Anyának tulajdonította, akit különösen tisztelt. Amikor rácéloztak, lélekben a Szűz Anya ikonjára emelte tekintetét, arra az ikonra, amelyet akkor a priszlopi kolostorban őriztek a hátszegi Felsőszilvás mellett, és amelyről a kolostor szerzetesei eskü terhe alatt állították, hogy látták, amikor könnyezett. Ezt az ikont később maga a püspök Balázsfalvára hozta, ahol az ő temetésekor is könnyezni kezdett és később Bécsbe vitték.” 1762-ben szállították az ikont Balázsfalvára, amikor Buccow főhadiparancsnok a priszlopi kolostort is leromboltatta. És ugyancsak Bunea a századfordulón arról tudósított, hogy az ikon „ma is a Szent István templomban található”.⁸ Csakhogy mindez legenda. Nem véletlen, hogy a priszlopi kolostor – Gelu Păteanu által oly mesterien tolmácsolt – „sirámai” az ikonról nem szólnak, miközben a kálvinistákat a szájhagyomány szerint megátkozó Aron püspököt szidalmazták és sújtják szörnyebbnél-szörnyebb átkokkal. A kérdés csak az, hogy Bunea valamiféle hagyományra támaszkodott-e, amikor színes történetét előadta, vagy egyszerűen csak kitalálta, mert szükségét érezte az eposzba illő jeleneteknek. És így teremtette meg a hagyományt.

Az ikon iratai közül sokáig csak egyetlenegy ismertünk. Filotei László balázsfalvi kanonok jelentését, 1764. június 23-ról.⁹ A balázsfalvi metszetekről szóló kis füzet említette ugyan, hogy megvan a könnyezés tanúinak kihallgatási jegyzőkönyve is, de ezt nem tették

közzé¹⁰ -- 1995-ig, amikor sikerült kiadni a könnyező ikon Budapesten található legfontosabb iratait, míg a balázsfalvi levéltár anyaga még feldolgozatlan.¹¹

A lappangó források egész sor lényeges mozzanatra fényt vetettek. Követhetjük az ikon útját sorsát -- egy bizonyos pontig. Láthatjuk a csodát, vagy inkább csodákat. Mert az ikon nemcsak egyszer, március 18-én könnyezett. Március 23-án és 25-én újra észlelték először a könnyeket. Vizsgálatra Nagyszebenbe szállították a képet, amelyen ott újra könnyeket láttak, meghozzá zömmel előkelő tanúk.¹² Októberben Bécsben találjuk az ikont, ahova két román bazilita szerzetes vitte. A hivatalos vizsgálattal a bécsi Migazzi kardinálist bízták meg, akinek véleményéből megismerjük a gondos eljárás részleteit, miként vizsgálták a szakértők -- köztük papok, orvosok, a festő -- a kép festék- és faanyagát. Még Van Swieten is alaposan megtekintette az ikont. A már megszáradt könnycseppeket meg is ízlelték, és bár ízét nem érezték, mert olyan csekélyke volt, valami olajosat azonban éreztek. A hársfából készült ikon száraz volt, és szüette. Néhány csepp vizet szórtak rá, melyek órákon belül felszáradtak. Végül a Szent István templomból hozattak szentelt vizet, ezt olajjal keverték össze, és néhány cseppet szórtak megint az ikonra. Ezek viszont még egy hét múlva sem száradtak fel.

Migazzi állásfoglalása nem egyértelmű. Csalásnak nyomát sem lették. Bár beszámolója arra enged következtetni, hogy különböző kísérletei nyomán, a könnyeket esetleg olajos víznek tarthatta, de ezt nem fejtette ki. Isten mindenhatóságát is hangsúlyozta. Véleményét azonban elsősorban erdélyi helyzetismerete határozta meg. Tartott a románság babonára való hajlandóságától, ezért kétségei lehettek a csodát illetően, ugyanakkor félt attól, hogy ha kizárják a csoda lehetőségét, újabb román tömegeket veszít el az unió. És azt is tudta, hogy Bajtay Antal, az erdélyi római katolikus püspök is a csoda elfogadására hajlott. Újabb, alapos helyszíni vizsgálatot javasolt.¹³

Csodaváró hangulat uralkodhatott Bécsben is. Hiszen közben, 1764. november 26-án az Erdélyi Kancellárián olyan utasítás készült, amely elrendelte az erdélyi római katolikus püspököknek, hogy ha a csoda igaznak bizonyul, a királynő parancsára emeljenek külön oltárt.¹⁴ Az ügy azonban húzódott. Erdélyben is feszültté kezdett válni a hangulat. 1765 februárjában a gubernátori tisztelet ellátó Hadik András figyelmeztette a császár-királynőt arra, hogy a nép, amely maga is csodát látott, „vagy még inkább gyanús hiszékenységből” egyre inkább a püspök ellen fordul az ikon elszállítása miatt. A kedélyek lecsendesítésére azt javasolta, tartsanak vizsgálatot, annál is inkább, mert a klérus is lázong a püspök ellen, ugyanakkor ha elmaradnak a csodához szükséges vizsgálatok, akkor a „skizmatikus papság” vádolja a bazilitákat csalással, és az uniót gyengíti.¹⁵ A királynő rendeletére 1766 júniusában Atanasie Rednic, az új görög katolikus püspök, továbbá Szereday Antal, gyulafehérvári káptalani prépost és Moré István, teológus vizsgálatot tartottak. (A balázsfalvi teológust az esztergomi primás nevezte ki, és a hitélet tisztaságára kellett felügyelnie.) 16 kérdésre keresve választ 34 tanút hallgattak ki, elsőként magát a festőt, aki az ikont 1736-ban festette, az ónaptár szerint július 1-től 20-ig.

A csodává váló jelenséget Nicolae Pop, egykori balázsfalvi bazilita, akkor a vizsgálat idejében a Szamosújvár melletti nikolai kolostor előljárója vette észre, amikor március 18-án reggel misére készülvén az előimádkozás során észrevette a cseppeket, amelyek úgy buggyantak elő, mint amikor a tűzön melegített tojást víz éri. Érdekes módon ez a koronatanú nem szólt senkinek. „Aznap a kanonoki vecsernye előtt értesült Petru Pop, püspöki kulcsártól arról, hogy ez a cseppeket óvatlanul, feletteseinek megkérdezése nélkül letörölte. Mégis maradt egy csepp a Szűzanya köntösének alsó részén, miután letörölték az arcát.” Nicolae atya elsőként a vikáriusnak, jelenlegi püspököknek, A. Rednicnek szólt, majd Filotei kanonoknak, aki azóta -- a vizsgálat idejére -- a bazilita rendház főnöke lett. Mindez vasárnap történt. Pénteken, 23-án a délelőtti liturgiát tartotta, amikor a tízéves iskolás, Tiron szólt neki, hogy könnyezik az ikon, és mivel a szertartást nem szakíthatta félbe, a sekrestyéből kihívatta Grigore Maiort, megkérvén, hogy vigyázzon az ikonra. Majd ő is megvizsgálta a képet, és borsószemnyi könnycseppet látott

Jézuska lábánál, mely könnycsepp a Szűzanya szeméből gördült ki. Tiron Pop is beszámolt arról, miként látta előbuggyanni a könnyeket, és miként szólt Nicolae atyának: „Tisztelendő atya, a Boldogságos Szűzanya ikonja sír, és ennek láttán Grigore Maiort atya nagyon megalázkodott.”

A harmadik tanú, Philoteus avagy románosan Filotei László maga is látta az első cseppeket, amelyeket -- mint később megtudta -- letöröltek. Egy hét múlva viszont, március 25-én ötödmagával alaposan megvizsgálták az ikont, netán van-e valami rés vagy lyúk rajta, de semmi ilyesmit nem találtak, és nehogy a csoportosan odaseregülő sokaság valami gyalázatos vagy tiszteletlen dolgot tegyen, az ikon bevitték a sekrestyébe, ott helyezték el az oltáron, majd üvegezett szekrénykébe tették, de hogy beférjen, neki kellett levágnia az ikon alsó szegélyéből. Ő még ezután is látta könnyezni az ikont. Augusztusban Ambrozie Szádival ő vitte Nagyszebenbe, és külön megfigyelte, hogy a Jézuska lábához gördült cseppet még ott is látta. Az ikont a római katolikus püspök kápolnájának oltárán helyezték el, a szekrényke kulcsa végig nála volt, majd októberben gyorskocsival Bécsbe vitték.

A legérdekesebb tanú Samuil Micu-Klein, nemsokára a kor egyik legnagyobb román tudósa, aki többek között a Bibliát is egészében lefordította. Az ifjú 21 éves bazilita szerzetes először Nicolae atyától, majd másoktól is hallott arról, hogy március 18-án megjelentek a cseppek az ikonon, mire azonban vecsernyére odament, már „óvatlanul” letörölte a kulcsár. Pénteken viszont már látta a cseppeket, és aztán ő is azok egyike volt, akik megvizsgálták az ikont. Ő még arról is hallott, hogy Nagyszebenben valaki szentelt vizet és olajat kevert össze, de az imígyen előállított cseppek felszáradtak, míg az ikonon levők megmaradtak.

Különös vagy egyáltalán nem különös: a román tanúkat valamiféle visszafogottság jellemzi, sőt: kétely. Petru Pop, kulcsár a monorai lutheránus lelkésszel is átvizsgálta az ikont. Azért törölte le az első cseppeket, mert felvetődött benne a kérdés, hátha csalárd módon kerültek oda, ugyanakkor úgy vélte, ha viszont valóban csoda történt, akkor újból megismétlődik. Nemcsak benne ötlött fel a csalás lehetősége. A balázsfalvi görögkatolikus parókia kántora is hallott egy papot erről beszélni, hogy ilyesmire gyanakszik, ezért ő, a kántor, négyszer is alaposan megvizsgálta az ikont.

Úgy tűnik, a kétely román körökben erősebb volt. Jellemző, hogy a román nemzeti ügynek oly elkötelezett Grigore Maior, aki egyben korának egyik legműveltebb embere volt, Anton Petauer, nagyszebeni jezsuitának milyen óatosan nyilatkozott: „Idősebbeket, és nem tapasztalatlan ifjakat kell erről az esetről megkérdezni”; és arra a kérdésre, hogy netán valami fortély van a dologban, egyszerűen annyit mondott: „lehet”, a beszélgetést pedig nem kívánta folytatni.

Paradox módon a magyar tanúk nagyobb odaadással adóztak a csodának. Ugyanakkor az is elképzelhető, hogy a csodában hívő Rednic püspök igyekezett az idegenek megnyilvánulásait kiemelni, hiszen ezek meggyőző érvként szolgálhattak. A helyi református lelkész, Thordai József például az ikon láttán az egyik görög katolikus pap kérdésére, hogy miként vélekedik erről, így kiáltott fel: „Ki hatalmasabb Istennél?” Mire a válasz: „Senki.” Ez a kérdés és válasz lehetett okos papi diplomácia megnyilvánulása is, de az ugyancsak református bognár felesége, Csákány Éva, akinek a vizsgálat folyamán csak egyetlen egy kérdést tettek fel, mert annyira beteg volt, és „mert ellenséges valláshoz tartozván, kevés érdeklődést és figyelmet tanúsított a történetek iránt, következőképpen úgy vélték, hogy nem ismeri a körülményeket”, arról adott számot, hogy Aron püspök temetése napján egy katolikus nemesasszony elvitte őt a templomba, ahol az ikonon látta a könnyekhez hasonló cseppeket, de ő nem tudta eldönteni, hogy valóban könnyek voltak, míg társa, a katolikus nemesasszony térdre rogyott az ikon előtt, és sírva imádkozott.

Arról, hogy az ikon milyen országos feltűnést keltett egyetlen tanú szólt: Haller Gábor, generális, kormányzséki tanácsos, aki „1764-ben, amikor az egész fejedelemségben híre ment ennek a csodás képnek, az első alkalmat megragadta, hogy megtekintse”. Azt nem tudta megállapítani, hogy a cseppek a Szűzanya szeméből eredtek, de az őt vezető Maior megerősítette, hogy az ikonból valók. A csoda hírét tanúsította és öregbítette, hogy Nagyszebenben tartozkodó országos méltóságok mind megnézték az ikont, Bornemissza Ignác a kincstartóság elnöke, Franz Montoja, altábornagy, Bethlen Miklós, országos főbiztos, majd Hadik András, gubernátor, Gyulay Ferenc, Nemes János, Bánffy Dénes, Henter Ferenc. Volt, aki alaposabban is megvizsgálta. A legalaposabban Kratzer Sámuel, szerzetes, aki újjával érintette, majd meg is ízlelte a cseppet, amelyet sósnak talált.

„A népek oly nagy sokasága jött el, hogy számát sem lehet tudni, köztük sok heterodox [-- értsd: nem katolikus --] is megjelent magától, akik közül egyesek elragadtatva letérdeltek az ikon előtt, és imádkoztak. A nem egyesült püspök [-- a frissen kinevezett szerb Dionisie Novacovici --] pedig miután nemcsak megtekintette, hanem figyelmesen mindenütt megvizsgálta, és könnyek közt, sóhajtozva számolt be kísérőjének, a nagyszebeni görögök ugyancsak nem egyesült papjának.”

1766 szeptemberében küldte meg az Erdélyi Udvari Kancellária a királynőnek a vizsgálati anyagot, aki azt átadta Migazzinak, rábízva azt is, hogy a Bécsben tartózkodó két erdélyi szerzetest személyesen is meghallgatja vagy sem.¹⁶

Migazzi és a vizsgáló bizottság, amelynek tagjait nem említi név szerint, bár feltehetően nagyrészt vagy egészében ugyanazok lehettek, akik már az első vizsgálatot lefolytatták két évvel korábban, és érveit sem sorakoztatja fel, egyértelműen döntött: nem történt csoda Balázsfalván.¹⁷ És ezen nem változtatott az sem, hogy 1767 elején Szereday Antal tanúsította: Aron püspök teste még két évvel halála után sem indult oszlásnak.¹⁸

A balázsfalvi könnyező ikon sorsát az döntötte el, hogy -- bár minden tanúságot tevő egyértelműen hangsúlyozta, csalárdságot, csalást nem észlelt -- Bécsben nem hittek a csodában. Talán még Mária Terézia hajlott volna a leginkább arra, hogy egy újabb csodatevő ikonnal legyen birodalma gazdagabb. A királynő, aki a Szűz Mária-kultusznak újabb lendületet adott. A császárnő, aki birodalma nagyságáért is imádkozott. Az a Mária Terézia, aki 1772-ben, amikor az orosz hatalom hozzákezdett Lengyelország feldarabolásához, úgy megriadt a Habsburg Birodalom hatalmi súlya csökkenésének lehetőségétől, hogy a máriaczei bencés kolostorban nagyméretű fogadalmi képet állított, melyen ott látható Szűz Mária ismert kegyképe is. A császár-királynő e búcsújárókat vonzó ikon megjelenített mására emelte könyörgő tekintetét.¹⁹ Jellemző, hogy a balázsfalvi székesegyház ikonosztázáról metszet is készült a vizsgálati anyaghoz.²⁰ Az egyházi és állami vezetés azonban nem osztozott már a csodaváró hangulatban. 1758-ban adták ki azt a körlevelet, amely megtiltotta a betegnél való ördögűzést. 1787-ben pedig a vallási udvari bizottság megtiltotta a Mária-képekkel és az ereklyékkel való visszaélést.²¹ A balázsfalvi Mária-ikon akkor kezdett el könnyezni, amikor a felvilágosodás eszméi már feltartóztatlanok lettek. Az államrezon pedig óvatosságra intett.

Az egyház ezért sem tarthatta tanácsosnak a kérdés feszegetését. Többet veszthetett mint nyerhetett volna rajta. A balázsfalvi ikont hivatalosan nem nyilvánították csodatevő kegytárgynak. Pedig szépen beleillett volna abba a sorba, amelyet a bécsi Szent István székesegyházba kerülő pócsi Mária-ikon nyitott meg 1696-ban, egy év múlva folytatott az írországi Mária-kép Győrött, majd 1699-ben a füzesmikolai román görög katolikus templom ikonja,²² amelyet nemsokára, némi hányattatások után a kolozsvári jezsuita templomban helyeztek el, és Kolozsvári Könnyező Szűzként vált ismertté.²³ (Az ikont egyébként 1681-ben „Ikold nevű faluban lakozó Lukáts nevű orosz képművész írta”, tőle vette meg Ioan Cupcea román nemes, aki a templomnak ajándékozta. A falu 1696-ban „a szakadásból kifésülve” uniált.) A kolozsvári ikon nemcsak jó időben, az erdélyi ellenreformáció nekilendülésének korszakában

kezdett el könnyezni. Sikeréhez hozzájárult még az is, hogy az erdélyi arisztokrácia is felkarolta kultuszát. Balázsfalva ikonja már nem találhatott ilyen pártfogókra. Az erdélyi katolikus arisztokrácia is már tarthatott Balázsfalvától, hiszen annak püspökei a román negyedik nemzetként való elismertetésének eszményét és programját képviselték. Ahogy a máriapócsi Madonna „csodás könnyezésének mondanivalóját a szenvedőkkel való együttérzésen túlmenően elsősorban mégis a ruszin pravoszlávia római egyházzal való uniójának sürgetésében látták”,²⁴ Balázsfalván is gondolkozhattak hasonlóképpen, miközben szomorúan figyelhették az ortodoxia megújulását. A források erről ugyan nem szólnak; a balázsfalviak --úgy tűnik -- nem panaszkodtak és nem méltatlankodtak, mert kötötte őket az egyházi fegyelem. De nemcsak ez magyarázza a történetírók hallgatását és szűkszavúságát, hanem Balázsfalva életének belső megosztottsága és dinamikája.

A Küküllő-parti Róma papságát, egyházi értelmiségét erős belső ellentétek jellemezték. Kultúrák együttélése egyben kultúrák konfliktusa is volt. Az egyéni életutak újabb és újabb kulturális konfliktusokon keresztül vezettek. Választania kellett a különböző magatartásformák között. A XVIII. század első felében és derekán élő egyén és nemzedék helyzetét klasszikus érvennyel jellemzi I. Tóth Zoltán könyve: „A román nép összetartó cementje a vallás volt, helyesebben ennek gyakorlati, mondhatni etnológiai része. A jezsuita iskolába belépő ifjú lelkivilágát az ortodox vallás szabályaitól mélyen áthatott román falu világa határozta meg. A nyelv, az életforma, a hit, a szokások különbözősége élesen elválasztotta a román falu világát a magyar és szász faluétól. Kétségtelen, hogy ami a XVIII. században és azelőtt Erdélyben a románság lényegét adta, azt a román falu fejezi ki. A katolikus iskola új világába kerülő falusi román ifjú menthetetlenül súlyos lelki válságba került, amelyből háromféle kiút kínálkozott. Visszamenekülni a megszokott régi világba, vagy vállalni az újat, vagy kompromisszumot teremteni a kettő között. Az iskolából hamarosan kimaradók választották az első utat; a latin rítusra áttérők és nemzetiségüket is feladók a másodikat. A harmadik út volt a legnehezebb: megtartani az ősi közösség magját és hozzáépíteni mindazt az új világából, ami azt erősíti, fejleszteni, növelni képes; összeegyeztetni Keletet és Nyugatot és létrehozni egy valóságos új, egy harmadik világot, melyben a románság, a katolicizmus és a nyugati műveltség szép összhangba csendülhet össze a test örökségét és a falu hagyományörökségét jelentő adottságokkal. Ezt a harmadik utat választotta Klein Ince [...] és [...] nemzedékét követő évjáratok sok tagja. Velük az unió szervesen belenő az erdélyi románság életébe, nem lesz többé idegen palánta barátságtalan éghajlaton és szikkadt talajon. Ennek az alig méltányolt, külső dolgokban kevésbé egységes nemzedéknek nagyon fontos szerep jutott a román nemzetiségi öntudat fejlődésében, átmenti Klein szellemi vívmányait egy politikai mozgalom szervezésére alkalmasabb korra. A nemzetiség lényegét illetően azonban egységes nemzedék ez. Az unió nemzetiségi fejlesztő hatása egyformán meghatározta egyéni és közösségi magatartását.”²⁵ Klein nagy vívmánya: a római eszme politikai érdekérvényesítés szolgálatába állítása. Olyan elszántan képviselte a román politikai nemzet elismertetésének ügyét, hogy konfliktusai nyomán római száműzetésbe kellett vonulnia. Utódja Aron püspök lett. Közben pedig -- mint ugyancsak I. Tóth Zoltán mesterien kimutatja -- két egymással állandóan viaskodó irányzat, két életfelfogás alakult ki. Az egyik a világius párt és felfogás, amely a nemzeti célkitűzéseket állította előtérbe; a másik a felsőbb várakozásokhoz igazodó egyházi politika, olykor középkorisan szigorú szerzetesi életfelfogás. Ennek Aron lett a nagy alakja. Ellenlábasa pedig Grigore Maior, a római eszme egyik megszállottja.²⁶ Aron az asketikus életvitel példája lett. Maior, a bazilita kolostor előljárójaként az askézis ellen buzdított, nem vette olyan szigorúan a bűnt, a szerzetesi életvitelt. Ahogy ilyenkor lenni szokott, túlbuzgó és már-már lumpoló csuhások színezték Balázsfalva életét, miközben egy Samuil Micu-Klein fizikailag majdnem beleroppant a szigorú életvitelbe, annál is inkább, mert Aron, nehezen bírván a küzdelmet a baziliták Szent Háromság kolostorának vezetésével, újabb kolostort alapított, az Angyali Üdvözlét, amelynek élére utódja a fiatal írástudót állította. Valamennyiüket

összetartotta az unió veszélybe kerülése. És bár *A hátszegi püspöki helytartóság felsőszilvási Priszlop szent klastromának siráma* elsősorban Aron püspököt marasztalta el a határőrség fellállításában való segédkezése miatt, márpedig Maior volt a kiméletlen főhadiparancsnok, Buccow „keze-lába” -- hogy az egyik magyar kortársat idézzük.²⁷ Nem véletlen, hogy Aron halála után, a püspökválasztás alkalmával 90 szavazatot kapott, míg Rednic csak kilencet. Az uralkodó azonban Rednicet nevezte ki, aki Filotei László támogatásával is az askétikus vallási eszményt próbálta érvényesíteni, ellenzéke vezérét és riválisát lefokozta saját kolostorának portásává, ahonnan a munkácsi börtönbe került, és csak 1772-ben szabadult, viszont végre püspök lehetett. Amikor az ikon ügyében folyt a vizsgálat, már nem tartózkodott Balázsfalván, pedig koronatanú kellett volna hogy legyen, ha az őt illető -- olykor sejtelmes -- utalásokra is gondolunk.

A helyzet bonyolultságát jellemzi az is, hogy Balázsfalva életének belső dinamikájáról I. Tóth Zoltán könyve óta sem jelent meg igazán szakszerű elemzés. A dichotom szemlélet érvényesülésére és alkalmazásának ellentmondásosságára jó példa, hogy ugyanaz a kiváló szerző, aki már-már önkritikusan rója fel, hogy Aron püspököt kortársai nem becsülték meg: „A románok egy pillanatra elfelejtették, körükben és élükön szentéletű ember áll”,²⁸ Rednicet úgy állította be, mint a püspök „gazdájá”-t, aki ráadásul „okkult küldetést teljesített a püspök mellett”,²⁹ ugyanakkor életviteléről és kulturális érdemeiről egyaránt elismerően szól...

Az érzelmek zűrzavara, az indulatok egymásnak feszülése imígyen nyomja rá bélyegét az ikon történetére. A balázsfalvi könnyező ikon elkerüléséből nem lett országos sérelem. Pedig tudták, hogy hol van. A máriapócsi ikon Bécsbe vitelét II. Rákóczi Ferenc Kiáltványának száz sérelme is felsorolja. A „világi párt” megalkuvást nem ismerő írástudója George Șincai a XIX. század elején összeállított nagy történeti művében, „A románok krónikájá”-ban az 1683-i fejleményeiről számot adva, egyszerűen tudomásul veszi a történeteket: „Csodálatosak a mi Urunknak-Istenünknek a dolgai, hogy örökké áldott legyen az ő neve, mert ezen esztendőben vette kezdetét azon boldogság, amely kiáradt a románok szomorú népére. Hiszen ezt írja a Bălăceanu-krónika szerzője: «Șerban Cantacuzino uralmának negyedik évében IV. Mohamed, török szultán hatalmas hadat gyűjtött I. Lipót császár ellen»... Ebben a hadjáratban részt kellett vennie a román uralkodónak is, aki azonban titkon megegyezett az osztrákkal, Bécs alatt értesítette őket a törökök támadási terveiről, „és tölgyfából készített keresztet állított saját és az összes románoknak, akik sokat szenvedtek és kérték Istent, nehogy a törökök elfoglalják a várost a keresztényektől”, a keresztre pedig ezeket íratta: „Ezen kereszt emelése a világ megtartása. A kereszt a templom díszé, a kereszt a császárok védelmezője, a kereszt a hívők védelmezője, a kereszt az angyalok dicsősége és az ördögök sebe. Mi, Șerban Cantacuzino, Isten kegyelméből Havaselve örökös hercege és ura, emeltük ezt a keresztet ezen a helyen, ahol minden ember minden napon tiszteletben részesítse, a mi és a mieink örök emlékezetére, akkor amikor a nagyvezér Kara Musztafa basa bekerítette az Alsó-Ausztriai Bécs városát. 1683. esztendőben szeptember 13-án. Utazó, ne feledd, hogy halandó vagy!” Șincai pedig így fakadt ki: „Olvasó! ez a kereszt, amelyről írok a mai napi a bécsi hercegérsek udvarában van Szent Szűz Mária, Jézus Krisztus Urunk anyja ikonjával, amelyet Balázsfalváról hoztak ide Petru Pavel Aron de Bisztra püspök elhunytá után; és a kereszt 17 láb vagy matematikai öl magas.”³⁰ Ez a mű is csak később, a múlt század derekán került nyilvánosságra, akár Samuil Micu-Klein művének az ikonra vonatkozó -- az eredetitől eltérő -- megnyilvánulása.

A balázsfalvi ikont körülvevő csend történelmi csend. Eredménye annak, hogy a különböző érdekek semlegesítették egymást. Mert hatalmasan megemelhette volna az erdélyi görög katolikus románok öntudatát és presztízsét. Sokan köszönhettek volna gyógyulásukat és megigazulásukat neki, ha ott marad eredeti helyén. A papi pártok közötti küzdelmekben azonban zavaró mozzanat lehetett volna. Az askétákat erősítette volna a világi párt ellenében, ez viszont már a felvilágosodás gondolatvilágában élt, és kénytelen lett volna talán a csodát

tagadni, miközben ezzel saját népi bázisát gyengíthette volna, ugyanakkor a vallásos kérdés előtérbe kerülése gyengítette volna az eredetről szóló diskurzust: a római eredet kultuszát. A csend végül is mindenki érdekét szolgálta a felsőbb körökben.

1. Megjelent rövidebb formában: Miskolczy Ambrus - V. András János: A balázsfalvi ikon irataiból. *Europa Balcanica-Danubiana-Carpathica*, 2B. 1995. 422-469.
2. Timotei Cipariu: *Acte și fragmente*. Blasiu, 1855. 111.
3. Samuil Micu: *Istoria românilor. II*. Szerk. Ioan Chindriș. București, 1995.
4. Augustin Bunea: Istorie scurtă a Bisericii române unite cu Roma. *Șematismul veneratului cler al Arhidiecesei mitropolitene greco-catolice române de Alba Iulia și Făgăraș pre anul domnului 1900 de la Sânta Unire*. Blaj, 1900. 30.: Uő: *Episcopii Petru Pavel Aron și Dionisiu Novacovici sau istoria românilor transilvăneni de la 1751 până la 1764*. Blaș, 1902. 155., 428.
5. Moldován Gergely: *Alsófehér vármegye román népe*. Nagy-Enyed, 1897.; Ioan Rațiu: *Blajul*. Brașov, 1911
6. Cipariu: *Acte*, 112.
7. Alexandru Lupeanu: *Evocări din viața Blajului*. Blaj, 1937. 43-68.
8. Bunea: *Episcopii*, 326.
9. Nicolaus Nilles: *Symbolae ad illustrandam Historiam Ecclesiae Orientalis in terris Coronae S. Stephani. II*. Oenipons, 1885. 627-628.
10. Alexandru Lupeanu-Melin: *Xilografii dela Blaj 1750-1800*. Blaj, 1929. 20.
11. Ezen az úton is kifejezzük köszönetünket Bakács Bernadette -nek és Vissi Zsuzsa levéltárosoknak, akik a Magyar Országos Levéltárban őrzött iratokra felhívták a figyelmet, és önzetlenül rendelkezésünkre bocsátották azokat. Időközben az 1766-i vizsgálat jegyzőkönyvének egy példánya még az Egyetemi Könyvtár kéziratárában is előkerült. Külön köszönjük Bakács Bernadette-nek az iratok összeolvasásában nyújtott segítséget. Megköszönjük Ioan Chindrișnek is a kérdés historikumáról adott felvilágosításait. Az 1766-i vizsgálat latin jegyzőkönyvét V. András Jánossal tettük közzé: A balázsfalvi ikon irataiból. *Europa Balcanica-Danubiana-Carpathica*, 2B. 1995. 422-469. Az itt közölt forrásokat még egyszer szíveskedett kiadni: *Icoana plingătoare de la Blaj 1764*. Szerk. Ioan Chindriș Cluj, 1997.
12. Magyar Országos Levéltár, A 98 Magyar Kancelláriai Levéltár, Acta Transylvanica, Fasc. 13 et C, No.22.;
13. Miskolczy - V. András: i.m. 427-430. (MOL B2 Erdélyi Kancellária, Általános iratok, 1764: 588-589)
14. MOL B2 Erdélyi Kancellária, Általános iratok, 1764: 588-589.
15. MOL B2 1765: 168.
16. MOL B2 1766: 610.
17. MOL A 98 i.h.
18. Lupeanu-Melin: i.m. 65-68.
19. Fr. V. Sasinek: Lengyelország feldarabolásához. [kézirat, 1897], Budapesti Egyetemi Könyvtár, Kézirattár, H 87.
20. MOL A 98 i.h.
21. Cölestin Wolfgruber: *Christoph Anton Kardinal Migazzi Fürsterzbischof von Wien*. Saulgau, 1890. 201., 706.
22. A kolosvári könyvező Szűznek historiája irattatott az ott lévő Jézus Társaságbeli szerzetesek által. *Most pedig [...] újra nyomtatott*. Kolosvár, [é.n.]
23. B. Nagy Margit: *Stílusok, művek, mesterek*. Bukarest, 1977. 24-31.
24. Szilárdy Zoltán: A kegyképek és szobrok tipológiája és jelentése. Ld. Bálint Sándor - Barna Gábor: *Búcsújáró magyarok*. Bp. 1994. 336.

25. I. Tóth Zoltán: *Az erdélyi román nacionalizmus első százada 1697--1792*. Bp. 1946. 181-182.
26. D. Prodan: *Supplex Libellus Valachorum*. București, 1967. 230.
27. Halmágyi István: *Naplói*. Szerk. Szádeczky Lajos. Bp. 1906. 165.
28. Ioan Chindriș: O icoană miraculoasă și un proces fără final. *Icoana plingătoare de la Blaj 1764*. 6.
29. Ioan Chindriș: Petru Maior și epoca sa. Petru Maior: *Istoria bisericii românilor. I*. București, 1995. 26.
30. Gheorghe Șincai: *Opere III. Hronica Românilor III*. Szerk. Florea Fugariu. București, 1969. 180.

Configurații ale marelui drum

Cassandra Cristea

I. Introducere

Moto:

„Dumnezeu zice că a scos toate viețuitoarele pământului la făcutul cărarilor și a drumurilor și toate au sărit și au ajutat” (legendă bucovineană)

„Lumea asta-i cum o vezi
cealaltă cum o crezi,
Lumea asta nu-i așa,
Cealaltă-i altceva.”¹

Din limbajul complex prin care moartea ca eveniment esențial își găsește expresia în creația populară, demersul nostru se axează pe „geografia” conturată în cîntecele ceremoniale de înmormîntare, de tipul „Cîntecului Zorilor”, „De petrecut- Fire, trandafire”, sau „Cîntecul mare”. Din economia lor, interesul se va focaliza asupra pasajelor care descriu Marele Drum de dincolo, moment legat de celelalte secvențe ale cîntecului ritual, dar avînd o autonomie semantică proprie.

În contextul în care, așa cum susține Ernesto de Martino², una din funcțiile „plînsului ritual” este aceea de a contribui la transgresarea momentului de criză provocat de moarte, suprimînd riscul „pierderii prezenței”, imaginea drumului de dincolo dobîndește un caracter compensator. Pentru că orice moarte este percepută ca o ruptură, valorizarea ei ca plecare, ca început al unei călătorii, permite imaginarului să îi creeze o continuitate; în acest fel, ruptura nu este sfârșitul, ci abia începutul unui proces care presupune, pe lîngă plecare, un parcurs și o țintă. Criza despre care vorbea De Martino va fi atenuată prin imaginarea acestui parcurs care permite celui rămas în viață să și-l reprezinte pe cel plecat și dincolo de spațiul vizibil al acestei lumi. Însă, cum se va putea observa, sensul valorizării în textele funerare a itinerarului își va găsi multe alte justificări.

Legendele noastre cosmogonice fac dovada că pămîntul nu poate rămîne plat, ca o turtiță, așa cum îl creează Dumnezeu la început; mai mult, în mentalitatea tradițională românească noțiunea de „vid” pare să lipsească³, iar în cazul configurării Marelui drum această carență ar putea fi dusă pînă la o formă de *horror vacui*. Între cele două lumi, indiferent dacă sînt structurate pe axa verticală sau pe cea orizontală, trebuie să existe un spațiu intermediar, de legătură- sufletul pornit în Marea Călătorie nu va ajunge direct în „rai” sau în „iad”. „Celălalt tărîm” devine un spațiu redimensionat și ontologizat prin intermediul imaginii drumului.

Existența acestui drum de dincolo nu este, desigur, specifică doar culturii tradiționale românești, însă nu similitudinile cu alte mentalități ne interesează, ci posibilitatea ca prin intermediul geografiei sale să putem vorbi de o percepție asupra spațiului specifică nouă.

Nefiind aprioric, spațiul se modifică în funcție de privirea care îl solicită, devine calitativ și neomogen sub influența unor factori adesea subiectivi, care nu mai țin de atributele sale concrete. În cazul geografiei drumului de dincolo, acesta devine o amplă țesătură prin care transpar obiceiuri, credințe, reguli de viață, experiențe acumulate, etc. Analizînd acest segment al cîntecului funerar se poate contura ceea ce Blaga numea un „sentiment al spațiului”⁴, cu precizarea că acesta nu va fi întotdeauna, așa cum îl percepea filosoful român, independent de spațiul real.

Mecanismul „tehnic” al construirii itinerarului de dincolo ar consta într-o acțiune mentală numită inspirat „carteggiare”⁵, adică „a cartografia”, presupunînd un agent imobil- în cazul

nostru cel rămas în viață- care proiectează asupra spațiului ales imaginarul său, cu locuri comune și îndrăzneli, așteptări, temeri și certitudini, cu un întreg set de tradiții moștenite și învățate. Se naște, astfel, o lume de dincolo posibil-veridică jalonată cu suficiente elemente ca să-i susțină existența și, mai ales, specificitatea.

Văzut ca spațiu mediator între două centre, Marele drum este plasat deja dincolo de pragul universului concret și controlabil, într-un teritoriu necunoscut și ar aparține, în consecință, „naturalului” incert, înfricoșător. Mișcarea „călătorului” ar presupune intrarea și înaintarea într-un spațiu imprevizibil și ostil parcurgerii. Însă în toate ipostazele care apar în textele funerare drumul de dincolo se dovedește a fi un itinerar puternic culturalizat, ordonat, centrat și populat tocmai datorită acțiunii de „cartografiere” menționate. Geografia sa nu este consecința unei parcurgeri concrete din partea subiectului care o alcătuiește, și ea nu duce neaparat la o cunoaștere mai bună a spațiului („Sînt tot felu de drumuri, da ăl mai însemnat e cel de te duce în lumea de dincolo. Omu îl vede numai o dată.... Cum o fi, nu putem ști, da sigur e cu întristare, că pleci de la cei dragi.”⁶).

Decupajul drumului trăiește din proiecțiile care dau iluzia unui control asupra acestui spațiu altminteri inaccesibil, manifestat prin încercarea de a-l (re)construi prin intermediul unor imagini și obiecte ce țin de universul familiar, prin excelență cunoscut și benefic. Așadar, ca localizare Marele drum nu aparține în totalitate lumii de dincolo nedomesticite, ci apare, neîndoielnic, drept spațiu intermediar luat în posesie de mentalul cultural. Și, în consecință, el ar avea rolul unui hotar, al unei limite paradoxal și sfidător extinse la imaginea unui întreg parcurs. Întrebarea justă, ce va sta mereu la baza discursului, este aceea pusă de Blaga: „Ce dobîndește spațiul de la sufletul omenesc?”, trădînd intenția unei revalorizări a spațiului sau, mai exact, problema este în ce măsură spațiul devine o prezență definitorie în contextul unui ceremonial complex cum este cel al morții (respectiv al înmormîntării), și care pot fi legăturile pe care acesta le stabilește cu individul. Vom încerca să urmărim cîteva trasee posibile prin care Drumul, ca superbă metaforă a trecerii, își revelează sensul - în accepțiunea mai largă decît aceea a unei simple „direcții”.

În linii mari, fragmentele din textele ceremoniale funerare ce au ca nucleu călătoria de dincolo urmează celebra schemă a riturilor de trecere propusă de Van Gennep, cuprinzînd cele trei mari momente: separația de o anumită stare, faza de liminalitate- a trecerii propriu-zise- și etapa finală a reintegrării într-o nouă stare. Ar fi, însă extrem de reductiv să încadrăm complexul Marelui drum în această grilă, deși ea punctează, incontestabil, trei momente mari ale ritualului. Vom încerca să nuanțăm acest model util cu o serie de inovații propuse de perspectiva lui Victor Turner asupra fenomenului plurivoc al pelerinajului⁷, fără însă a forța încadrarea textelor românești într-o schemă fixă care se referă exclusiv la pelerinajele concrete. Reducînd etapele, pelerinajul presupune un parcurs voluntar, presărat cu obstacole, avînd ca destinație adesea un sanctuar sau un loc sfînt, și a cărui finalizare conferă individului o serie de facilități de ordin spiritual.

Metafora comună este aceea a *călătoriei*, care atît în cadrul unui pelerinaj, cît și în contextul drumului de dincolo ia forma unui *ritual* extrem de complex, de ale cărui detalii depinde realizarea scopului și reușita de a conota pozitiv întregul parcurs. Călătoria implică desprinderea, voită sau nu, de universul cunoscut al satului, în care individul era integrat și care îi oferea siguranță, pentru a se îndrepta spre un spațiu mereu inedit și uneori chiar ostil. Această incertitudine este suplinită de itinerarul detaliat propus de textele funerare; însă ceea ce uimește, de la început, este faptul că o societate tradițională statică, așa cum este a noastră, își proiectează trecerea spre spațiul de dincolo sub forma unei călătorii, a unei atitudini contrare obiceiurilor promovate. Poate că tocmai în această răsturnare de atitudine stă semnul absolut al nefirescului și al mării schimbări pe care momentul morții îl introduce în viața comunității, oricît am încerca să apelăm la clișee care exaltă absența angoasei din perspectiva românească asupra morții.

II. Călătoria-pelerinaj propriu-zisă

După un amplu „preambul” călătoria își poate începe desfășurarea ca fenomen ce traversează un spațiu fizic și psihic intermediar, temporar. Accentuând sensul etimologic de „prag” (latinescul *limen*), pelerinajul și, în cazul de față drumul de dincolo, au toate atributele unei faze ritualice liminale. „Celălalt tărîm” nu e nici lumea aceasta, nici „raiul” sau „iadul”, călătorul este eliberat de o parte din structura mundană- adesea i se amintește, în texte, că trece „din lumea cu dor/ în cea fără dor”, parcursul său presupune desprinderea de un centru cunoscut și îndreptarea spre un altul, „sacru”- care nu e neaparat „sacru”, iar comportamentul adoptat urmează un set de acte simplificate, dar esențiale.

Aplicînd această celebră și prolifică schemă a lui Gennep pe ritualul pelerinajelor marianice, Victor Turner sesizează, în interiorul ei, o componentă inedită, care îl îndreptățește să numească această stare de mijloc nu liminală, ci **liminoidă**⁸. În această lumină, pelerinajul nu mai este un pasaj propriu-zis, dar își păstrează calitatea de parcurs intermediar cu sensul de **potențialitate**- și aici apare inovația: călătoria nu face doar legătură dintre două lumi spațiale și intrinsec diverse, ci ea devine esențială prin ceea ce ar putea deveni.

Textele ceremoniale oferă toate informațiile necesare drumului tocmai pentru că acesta este un fenomen liminoid, eterogen, experimental și mai ales creativ, a cărui potențialitate se cere dirijată pentru a evita devianțele, adică tot ceea ce nu este explicabil sau încadrabil mentalității generatoare. Fiindcă dacă pelerinajul este un misticism exteriorizat, Marele drum va fi, la rîndul său, exteriorizarea unor credințe și practici, materializarea lor spațială cu rol de a controla virtualitățile inerente ale unei călătorii în cadrul căreia doar locul de pornire este sigur și vizibil.

O distincție inițială se cere precizată: în toate cazurile decizia întreprinderii unui pelerinaj ține de libertatea individului, care stabilește singur data plecării și forme sub care se va realiza parcursul. Există, și în cazul său, anumite prescripții ritualice în cadrul oricărui itinerar ales, dar pelerinul își potențează eforturile și își orientează acțiunile, în limitele unor cadre „instituționalizate” prin tradiție, deoarece el își cunoaște cel mai bine motivațiile călătoriei și gradul penitenței necesare. „Dalbul de pribeag” este angajat de la început, fără posibilitatea unei alte opțiuni, într-un parcurs obligatoriu al cărui moment inițial este decis prin tradiție; textele funerare nu sînt, însă, un set de reguli comportamentale aparținînd unui sistem social rigid care impune „călătorului” natura și succesiunea actelor.

Fiind vorba despre o experiență liminoidă, deși imposibil de evitat, prin calitatea pe care o dobîndește spațiul, Marele drum devine o problemă de opțiune, de **alegere** din sfaturile conținute în ceea ce am putea numi generic „bocetele” ceremoniale. Este relevant faptul că există o adevărată „tehnică a plîngerii”⁹ în cadrul căreia un rol major pentru comunitate îl vor avea și opțiunile care i se propun celui pornit deja pe Marele drum, deoarece de alegerea uneia sau alteia va depinde natura consecințelor. Ar fi aproape imposibil de urmărit succesiunea actelor din nenumăratele variante ale acestor texte: relevant este faptul că ele pun mereu „călătorul” în fața unor alegeri a căror soluționare influențează direct configurația spațiului pe care îl va avea de parcurs și, în consecință, natura centrului atins sau chiar posibilitatea atingerii vreunui.

Paradoxul unei călătorii *post mortem* se explică și prin încadrarea ei în peceperea vastă a întregii existențe umane ca un perpetuu pelerinaj. Definiția pelerinului¹⁰ pune accentul pe statutul de „străin” al acestuia, neintegrat comunității și, drept urmare, aflat doar temporar în mijlocul ei. Dimpotrivă, peregrinul spre lumea de dincolo este mereu conștient de valorile pe care le poartă cu sine și de propria sa identitate în raport cu acestea, așa cum statutul celui mort este în permanență controlat și afirmat prin intermediul setului de referințe cuprins în textele funerare.

O schimbare necesară intervine, însă, în statutul acelora porniți în călătorie: dacă pelerinul intră într-o nouă stare deoarece se presupune că în momentul plecării el se dezice de omul vechi și îmbracă, pentru drum, haina penitenței și a umilinței, defunctul nu mai este chemat pe numele

de botez, ci este numit printr-o metaforă- „dalbul de pribeag”- ce indică un nou status. Într-o accepțiune laxă, schimbarea numelui presupune încadrarea individului într-un alt cod comportamental, creat și sugerat de cei rămași în viață, însă diferit de al acestora prin prescripția exactă a etapelor, cărora nu li se oferă variante. Cum se va observa, orice abatere de la ele aduce cu sine consecințe iremediabile.

Chiar dacă acest nume poate fi interpretat ca un apelativ-tabu¹¹ care ipostaziază defunctul ca inițiat, acesta nu este decât unul dintre sensurile textelor ceremoniale în discuție, nefiind nicidecum reduționistă sau ca o soluție clișeizată. Aspectele inițiatice își au rațiuni multiple. Mortul trebuie să respecte anumite cadre ale mentalității grupului din care s-a desprins, scopul călătoriei sale este acela de a găsi „locul de odihnă” permanent, iar cei rămași în viață trebuie să-i faciliteze accesul la un anumit loc final este condiționat de calitatea parcursului, etc. Un întreg set de superstiții, întâlnite adeseori sub forma unor povestiri „adevărate” au ca nucleu teama de **urma rea**, un punct nevralgic al spațiului conotat negativ în urma unor presupuse fenomene care i-au influențat calitatea: poate fi urma jocului ielelor, a unor fapte necurate-crime, tâlhării, etc, sau o distorsionare concretă a drumului: cotituri, maluri, unghiuri, care au consecințe fizice și psihice, dintre acestea cea mai frecventă fiind rătăcirea într-o stare similară cu transa. Iar abaterea înconștientă de la parcursul firesc ar însemna pentru „pribeag” ratarea călătoriei. În basme, unde mentalitatea tradițională răzbate adesea, eroul trece prin probele inițiatice din credința că răul trebuie cunoscut(adică înfruntat) pentru a te putea feri de el în alte situații; contrar acestei perspective, pe Marele drum „răul” poate fi mereu evitat sau ameliorat datorită adjuvanților și a opțiunii recomandate. albul- contrastează cu „lumea neagră” pe care drumul se presupune că o traversează, această opoziție găsindu-și coerența nu doar în planul concret, ci și în cel spiritual.

Deși se presupune că va transmite mesaje morților cunoscuți din partea celor vii, în cea mai mare parte a parcurgerii drumului, „dalbul de pribeag” respectă o *tăcere* impusă de prescripțiile nerostite(!) ale tradiției. Nu este vorba doar despre lipsa comunicării din cauza unui spațiu „depopulat”, ci tăcerea aceasta caracterizează toate probele prin care va trece călătorul, în texte existînd chiar trimiteri la „luarea graiului” ca una dintre simptomele și consecințele morții. Imposibilitatea cunoașterii configurației exacte a lumii de dincolo este și o consecință a interdicției morților de a vorbi, iar aparițiile lor în vise sînt rar însoțite de elemente sonore. Această muțenie impusă trimite la riturile de inițiere în care novicilor nu le este permisă folosirea limbajului pentru a proteja secretele clanului și, dacă ducem demersul mai departe, ea consacră un spațiu care se refuză cunoașterii mundane, oferind doar paleativul aproximării.

III. Dualismul dreapta/stînga

Aparent, morul pătrunde într-o *terra incognita*- „pe-o potecă nieumblată/ pi rouă nescuturată,/ pe un'n-ai fost niciodată”¹² - în cre parcursul urmează o linie dreaptă: în numeroase texte apare, ca un laitmotiv, indicația „du-tce, nene, du-tce,/ du-tce tot pre drum'nainte”¹³, îndemn conform unei mentalități care, în cadrul oricărei deplasări, propunea celebra atitudine „să nu dai drumul pentru cărare”, izvorîta din teama devierii de la un parcurs deja inaugurat și ferit de ineditul malefic al ocolșurilor.

Deși nu apare precizat în texte, acest parcurs linear duce, la un moment dat, la o *răscruce*, punct indispensabil în momentul în care apare problema alegerii drumului din dreapta sau a căii din stînga. Aceast ipotetic punct de articulație prezintă calitățile inerente unei răspîntii, avînd mai ales un rol soteriologic prin prezentarea unor alternative: „O, măicuță, țucu-te/ Griji bine pă unde-i mere/ Că sînt două drumurile...”¹⁴, „Să miergi, dragă miergi,/ Tot pie liviez verzi,/ La mîna dreaptă,/ Că-i calea curată/ Să n-uo iei la stînga,/ Că-i calea nătingă...”¹⁵

Revenind la ideea de texte-ghid, aceste recomandări date „dalbului de pribeag” reprezintă și o precauție a celor rămași în viață de a preveni pe cel plecat asupra geografiei fizice și, implicit, spirituale a parcursului. Alegerea unei căi nu este impusă, dar sugestiile favorizează

explicit drumul din dreapta, care apare detaliat expus, față de acela din stînga descris foarte sumar în toate textele. Conotația pozitivă a „mîinii drepte” și negativă a celei stîngi nu urmează doar tiparul a două căi eschatologice clasice; dihotomia dreapta/stînga este universală ca simbolică și favorizarea primei direcții îți găsește o explicație în relaționarea cu mersul soarelui- un reper, dealtfel, relativ, în funcție de poziționarea noastră în spațiu și de subiectivitatea umană care atribuie calități spațiului.¹⁶

În mentalitatea românească există un întreg complex de credințe referitoare la această dihotomie, care nu este pusă neapărat în legătură cu orientarea în spațiu, aceasta traducîndu-se în vocabular prin „miazăzi” și „miazănoapte”, conotate în plan cosmic. Tot ceea ce ține de mîna dreaptă se consideră a fi benefic, plin de putere în sens fizic, asociat belșugului și frumuseții, există un adevărat cult al lucrului bun, făcut cu dreapta, pe cînd stînga este generatoare de energie negativă, adeseori pusă în relație cu magia neagră. Valențele celor două concepte calitativ diferite fac parte din *patternurile* culturale și biologice pe care fiecare individ și le însușește prin tradiție și, în acest caz, în mare parte prin intermediul experienței.

În acest context, nehotărîrea care ar putea să apară în momentul în care „pelerinul” ajunge la răscruce de drumuri este o falsă problemă, deoarece natura alegerii este deja orientată în conformitate cu setul de valori promovat de comunitatea în care el s-a format. Sugestiile primite prin textele funerare ar fi redundante dacă nu am admite răsturnarea, în lumea de dincolo, a unora dintre legile mundane, astfel că îndrumările au rolul de a menține trează o anumită mentalitate, ca o formă de precauție în cazul unei eventuale uitări din partea „pribeagului”.

IV. Drumul din stînga

Această pre-cunoaștere a drumului corect explică și caracterul sumar al descrierilor „căii de-a stînga”, un parcurs pseudoamenințător deoarece există o anumită siguranță că el nu va fi niciodată ales. Cei rămași în viață performează numeroase acte ritualice de teama transformării defunctului în strigoi, posibilitate conferită de caracterul liminoid al drumului, pe parcursul căruia călătorul poate tinde spre o stare sau spre alta. Rătăcirea sa pe Marele drum ar favoriza însușirea unui statut negativ, textele funerare putînd avea și scopul de a ghida călătorul tocmai pentru a-l împiedica. Însă nici în acest caz nu apare explicit precizarea că rătăcirea înseamnă alegerea căii din stînga, ce ar duce mai degrabă la atingerea unui centru nedorit.

Într-adevăr, nicăieri în texte nu apare descris un parcurs greșit, deși la un moment dat drumul la stînga este numit „neisprăvit”, adică lipsit de finalitate și, în consecință, lipsit de orice sens al parcurgerii lui (dar termenul poate trimite și la ideea unui drum rău!). Imaginile care se reiau accentuează ideea unui parcurs similar Calvarului, în care singurele elemente acvatice prezente sînt lacrimile și sîngele- conotat negativ, ca marcă a suferinței maxime, și nu ca simbol al vieții. Toate celelalte repere care alcătuiesc acest drum sînt expresii clasice ale aridității, ale unui spațiu lipsit de orice formă de viață durabilă: „Să n-o iei la stînga,/ Că-i calea nătîngă,/ Cu bivoli arată,/ Cu spini sîmănată,/ Și-z miesălie strînsă,/ Fîcliile stînsă.”¹⁷

Actul lucrării pămîntului, în mod firesc fertilizator și civilizator se transformă în reversul său, negînd posibilitatea unei rodiri: aratul se face cu bivoli, animale conotate negativ posibil din cauza culorii negre, care apar ca pereche opusă boilor, fecundatori mitici ai brazdelor, iar grîul semănat în speranța recoltei e înlocuit de spinii sterili. Pe acest itinerar nu apar probe înfricoșătoare sau ființe care ar putea să împiedice traversarea, în schimb amenințarea vine din absența vieții, din pustiul la care este condamnat călătorul, sugerat prin imaginea meselor strînse, ceea ce semnifică absența comunității și, implicit, a veseliei. Prin toate detaliile, deși puține, drumul din stînga se opune aceluia din dreapta; pentru a refortifica natura benefică al parcurgerii acestuia din urmă textele uzează de adevărate **strategii de persuasiune** ce pun în evidență consecințele faste ale alegerii lui.

V. Calea din dreapta

V.1. Tentativa unui univers fertil

Interpretându-se visele în care mortul le apare celor vii cerându-le apă sau mâncare, precum și analizând texte funerare unde mortului îi apare în cale o fîntînă salvatoare de arșița drumului, s-a ajuns la un imaginar clișeizant ce vizualizează lumea de dincolo ca un imperiu al secetei, arid și, în consecință, dificil de parcurs. Este adevărat că, urmărind logica dualistică a celor două lumi aflate mereu în opoziție, prin răsturnarea valențelor „lumea neagră” devine, firesc, opusul „lumii albe”, fertile. Sînt atestate, însă, numeroase practici de oferire a unor ofrande morților tocmai pentru ca prin bunăvoința acestora, stăpîni ai lumii de dincolo, să se asigure bunăstarea și fertilitatea tărîmului acestuia. Pasajele care descriu Marele drum din textele funerare românești vin în sprijinul acestor acte ritualice conturînd, aparent paradoxal, inversul unei lumi sterpe, în care cel pornit în Marea călătorie va avea de îndurat o sete cumplită și de înfruntat un parcurs lipsit de viață. Dimpotrivă, pe măsură ce înaintează îl întîmpină un univers plin de sevă, presărat cu numeroase elemente care să o alimenteze.

Acest drum nu se opune lumii vizibile, deși nu face parte din ea, dar el se află sub tutela ei deoarece apare ca un spațiu „cosmizat”, ordonat și ontologizat. De aceea imaginea pe care o propune nu poate fi una aridă; pe lîngă aceasta, drumul are tangențe și cu lumea de dincolo, este chiar înglobat de ea, drept urmare asupra lui se proiectează același atribut al gestionării fertilității necesare în lumea celor vii. Nu ar fi exclus să se poată vorbi chiar de o anumită înclinație spre estetic în aceste descrieri ale călătoriei postume, celui plecat „pregătindu-se” un parcurs încîntător vizual. Dar observația rămîne independentă de funcționalitatea ritualică a textelor. Totuși, această „frumusețe vie” a locurilor pe care „pribeagul” le va întîlni ar putea avea un rol în atenuarea rupturii produsă prin desprinderea de universul cunoscut- reconstruind imaginar, pentru el, o lume ce conține toate încîntările de care beneficia în timpul vieții, trecerea spre celălalt tărîm este lipsită de orice dramatism.

De fapt, întreg textul funerar stă, încă de la început, sub semnul fertilității. Zînele Zori, către care se face invocația de a-și întîrzia apariția, aparțin unui regim lunar în calitate de „surori ale Soarelui”.¹⁸ Dincolo de aspectul demonic, nocturn oferit de această încadrare, ele înglobează implicit și o serie de valențe prin excelență fertilizatoare, care presupun legături cu sistemul de ofrande agrare și îndeosebi cu ritmurile vegetației.¹⁹

Imaginea unui drum arid, lipsit de orice formă de viață apare și în textele românești, dar ea ține exclusiv de reprezentarea „cărării de-a stînga”, devenită una dintre opțiunile care i se oferă mortului la o anumită răscruce. Alcătît sumar, se poate spune că drumul acesta se caracterizează doar prin aceste atribute ale sterilității: semănat cu spini, mesele strînse, etc.

În opoziție, „drumul de-a dreapta” conotat, cum am văzut, întotdeauna pozitiv, poate fi recunoscut ca cel bun și cu ajutorul indiciilor de fertilitate, care fac din el o imagine-prototip a belșugului. Procesul fertilizator începe încă pe parcursul drumului concret, spre cimitir, îndeosebi prin intermediul pomenilor. Pe lîngă menirea de a pregăti mortului calea dincolo, ofrandele de găini trimit și la fertilitatea lor plenară, evidențiată cu precădere în cadrul altor momente ceremoniale cum este acela al nunții. Sub formă de colăcei pomana, se crede, vor fi merindea mortului pe Marele drum dar, mai mult decît atît, ei susțin și reînforțează fertilitatea acestuia datorită legăturilor intrinseci pe care le au cu grîul, ale cărui valențe țin direct de acest domeniu.

Colăceii fac obligatoriu parte din merindele ritualice care i se pun mortului de drum, alături de fructe, dintre acestea reținîndu-se nucile și merele²⁰ ca aparținînd aceluiași registru al elementelor sugerînd belșugul și fertilitatea, dincolo de alte calități. Acestora li se adaugă, în unele zone, ouăle (uneori roșii)- ofrande consacrate pentru morți și simboluri incontestabile ale vieții. Asociindu-le atributele grîului, demersul poate fi continuat cu descifrarea ideii de renaștere la care duce tot acest complex de elemnte ale fertilității. Această perspectivă se susține în contextul în care unul din scopurile alegerii drumului din dreapta este acela de a dobîndi

posibilitatea revenirii în „lumea albă”. Avantajul adesea menționat al acestui parcurs este calitatea lui de „întorcător”. Inversarea direcției, la un moment dat, nu rămîne fără condecințe asupra calității spațiului²¹, determinînd chiar schimbări ale anotimpurilor, favorizînd, așadar, perpetuarea ritmului firesc al vegetației.

Categoria alimentelor ritualice de care mortul are nevoie pe drum este completată de înșiruirile cuprinse în textele funerare propriu-zise, trimițînd la imaginea unui festin de basm, unde mortul pare a fi un personaj pantagruelic. Toate aceste merinde: „Un cuptor die pîine./ Altu die mălaie./ Di-o butie cu vin./ Alta cu răchiu”²², precum și acelea care pătrund pe ferestrele sicriului: „O turtiță caldă”, „o creacă cu mere”, „un bucium de vie”²³ etc fac dovada unei abundențe aproape exagerate, dar care se justifică tot prin speranța că va revigora, sau mai exact va susține universul fertil al lumii/drumului de dincolo.

Parcursul efectiv începe cu o prescripție relevantă: „Să miergi, dragă miergi,/ Tot pie liviez *verzî*”, precizîndu-se culoarea definitorie pentru tot peisajul care va urma- verdele denotă plinătatea vieții și firescul lumii prin care trece călătorul. Universul acesta familiar, aflat în forma maximă a existenței, este întregit de apariția unei mari diversități de flori și plante caracteristice florei românești: bujor, busuioc- plantă frecvent folosită în practicile magice, cu atribute purificatoare, dar legată și de practici premaritale și, implicit, fertilizatoare²⁴ sulfină, romaniță, gherghină, etc.

Rolul arborilor înfiliți în cale în diverse momente-cheie ale parcursului nu își limitează simbolistica la imaginea consacrată de pomi ai vieții și, în consecință, elemente fertile în primul rînd, ci apariția lor se susține într-un scenariu mult mai profund. Important, pentru capitolul de față, este ca din polivalența acestor imagini să se rețină aspectul lor exterior. Oricare dintre arborii prezenți în economia drumului apar în momentul rodului: Mărul de Sfîntul Petru este „pe poale împupit,/ Vîrfu-i înflorit,/ Florile-s de-argint”²⁵, însumînd toate vîrstele plinătății, și numeroase elemente vegetale vor apărea doar în etapa îmbobocirii, semnalînd o lume ce stă să se nască- răchita este întotdeauna însoțită de epitetul „împupită”, „salcia rotată” se folosește pentru potențarea rodului²⁶ etc.

Drumul din dreapta aparține unui univers „cultural”, mărturie fiind și actul aratului care îl definește. Însă pasajul „Că-i calea curată,/ Cu *boii arată*,/ Cu grîu sămănată”²⁷ accentuează nu doar gestul civilizator al pămîntului lucrat, ci trimite la simbolistica plugului ca unealtă fecundatoare, generatoare de un teren germinativ. Adîțional, agentul concret din text este *boul*, care îndeplinește multiple funcții în universul magic al românilor. Dintre acestea, una esențială îi atribuie acestui animal sfînt, deci ales, o extraordinară putere fecundatoare²⁸, în urma acțiunii căruia se presupune că se vor naște holde bogate.

V.2. Itinerarul drumului spre dreapta

Într-o variantă impresionant de complexă a „Zorilor”²⁹ drumul pînă la răscrucea care va despărți parcursul linear de pînă atunci este marcat de prezența unei **fîntîni**, un preambul doar pentru următoarea, plasată chiar ca articulație a bifurcației. Această primă oprire are statutul unei vămî, unde nu se plătește trecerea ci, aparent pragmatic, „scamnul de odină”. Ca într-un veritabil ghid „turistic”, al pelegrinului, acestuia i se recomandă locurile propice pentru popas și facilitățile, odihna putînd fi cumpărată cu prețul unei basmale ce face parte din darurile puse de către familie pentru drum.

Alături de această ipstază a locului de oprire ce întretaie parcursul apar, în unele variante, **paltinul**, **răchita** sau **salcia**, ademenitoare prin umbra lor, deși unul dintre atributele drumului este și aparent paradoxala absență a umbrei lucrurilor, însemn al legilor răsturnate al acestui spațiu ce aparține imperiului morții- marcată prin și în diverse povestiri culte sau populare prin această carență. Simbolistica explicit funerară a paltinului trimite și la imaginea sa de substitut al unui pod în trecerea spre lumea de dincolo- fiind un intercesor între lumi popasul la umbra sa nu este lipsit de o anumită proximitate a pericolului: punct liminoid al spațiului, lîngă el va

apărea adeseori și o instanță divină, cu predilecție Sfânta Fecioară, care va decide soarta "pelegrinului".

Abia cea de a doua fîntînă va deveni punctul de plecare spre calea din dreapta, iar valențele ei sînt multiple: „...La vale mîndră cistină / Acolo-i lină fîntînă/ Cu stoborii dă secină,/ Cu vădriile dă arzint,/ Cu izvoară pră pămînt,/ Cu izvoară jos pră piatră,/ Suflece-acolo s-adapă./ Acolo și tu să stai/ Și cită apă să beai/ Ca să vezi unde s-o iai...”

Fiind prin construcție o cale comunicantă între două universuri calitativ diferite, cel terestru și cel acvatic, fîntîna este exemplul consacrat al unui „loc slab”, permeabil și favorabil trecerii dintr-un spațiu în altul. Imaginea sugerată de text este aceea a unui Centru- punct ales, special prin noblețea metalului din care sînt alcătuite gălețile, și generativ: de aici nu pornesc doar cele două drumuri eschatologice, ci și adevărate „brațe” acvatice care stabilesc legătura între lumi, prelungindu-se ascendent și descendent. Posibilitatea sufletului călător de a se „adăpa” din aceste ape este menită să refacă forțele pierdute în osteneala drumului, pentru ca îndemnul „hai, nainte, hai” să poată fi urmat.

Funcțiile fîntîinii vor fi completate în momentul în care ea va apărea ca element al drumului spre dreapta, prezența sa devenind unul dintre argumentele care au generat un capitol de sine stătător, legat de metafora drumului „neîntorcător”.

Symbolismul fîntîinii ca substitut al răscrucii este dublat în unele variante de prezența **salciei** care frînge drumul și forțează alegerea căii optime; dacă fîntîna nu era în totalitate un element benefic, deschiderea sa spre alte tărîmuri fiind în permanență o sursă de pericol, în mentalitatea populară salcia devine un însemn creștin închinat Sfintei Fecioare.³⁰ Aceasta va fi una dintre prezențele frecvente pe Marele drum, exercitîndu-și cu predilecție atributele de judecătoare a sufletelor și de îndrumătoare spre centrul dorit. Frecvent în textele funerare ea apare în ipostaza unui arbore, salcia-răscruce devenind, astfel, un indicator pentru calea recomandabil de ales.

Din acest punct al răscrucii începe propriu-zis călătoria de-a dreapta, cu variante extrem de diverse și receptive la înnoiri, ale căror înlănțuiri de secvențe ar fi imposibil de epuizat în acest spațiu. Vom încerca, totuși, să urmărim anumite momente semnificative pentru configurația drumului de dincolo, alegînd, pe cît posibil, variante complexe.

O mare parte din acest itinerar apare definit doar prin imagini imprecise ale formelor de relief, acestea apărînd în toată varietatea lor și, dincolo de locul comun al spațiului mioritic a cărui geografie se păstrează și pe celălalt tărîm, alternanța cîmp-deal-vale sugerează parcurgerea efectivă a unui drum lung datorită cuprinderii unei geografii atît de variate. La un moment dat, chiar, „călătorul” ajunge și la o mare, configurație a spațiului ce întregeste ideea pelerinajului în cadrul unor limite vaste, dar totuși existente.

Pe lîngă formele de relief care apar menționate, sistemul călătoriei își construiește „ambientul” dintr-o diversitate de **balize** menite să marcheze itinerarul corect, să faciliteze parcurgerea lui sau să o transforme într-un labirint amenințător- apar, astfel, prezențe benefice sau antagonice, plasate în locuri „strategice”, îndeosebi cu valențe de obstacole. Chiar dacă acest drum spre dreapta se va dovedi, în unele puncte, un parcurs dificil, posibil doar cu ajutorul unor adjuvanți și a sfaturilor oferite prin intermediul textelor, toate obstacolele vor fi trecute în cadrul unui spațiu primitiv, imagine a vieții plenare. În cadrul unui studiu viitor vom încerca să urmărim configurația noului spațiu spre care duce acest drum și, îndeosebi, dacă el va permite „călătorului” întoarcerea spre lumea din care a plecat.

1. Romulus Vulcănescu, Mitologie românească, București, Ed. Academiei Rep. Socialiste România, 1987, p. 435
2. Ernesto de Martino, Morte e pianto rituale, Universale Scientifica Boringhieri, 1977, p. 7
3. Ernst Bernea, Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român, Humanitas, 1995, p. 65
4. Lucian Blaga, Opere. Trilogia culturii, vol. 9, București, Ed. Minerva, 1985, p. 192

5. Ioana Em. Petrescu, Molestarea fluturilor interzisă, București, ED. Didactică și Pedagogică, p. 8
6. Ernst Bernea, op. cit., p. 44
7. Victor Turner, Edith Turner, Il pellegrinaggio, Lecce, Ed. Argo, 1997
8. ibidem, p. 12
9. Ernesto de Martino, op. cit., p. 57
10. Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, Dicționar de simboluri, vol. II, București, Artemis, p. 63
11. Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, Folclor literar românesc, București, Ed. Didactică și Pedagogică, 1976, p. 198
12. Mariana Kahane, Lucilia Georgescu-Stănculeanu, Cîntecul Zorilor și bradului, București, Ed. Muzicală, 1988, p. 575
13. ibidem, p. 604
14. Dumitru Pop, Folclor din zona Codrului, Baia-Mare, Centrul de Indrumare a Creației Populare a Județului Maramureș, 1978, p. 302
15. Mariana Kahane, Lucilia Georgescu-Stănculeanu, op. cit., p. 517
16. Radu Drăgan, Lumile răsturnate, București, Paideia, 2000, p. 284
17. Mariana Kahane, Lucilia Georgescu-Stănculeanu, op. cit., p. 518
18. Alina Creangă, Zînele Zori în mitologia românească a morții, lucrare de diplomă coordonată de Prof. Univ. dr. Ion Seuleanu și Prof. dr. Mircea Borcilă, Facultatea de Litere, UBB, Cluj-Napoca 1998, p. 45
19. Mircea Eliade, Tratat de istorie a religiilor, București, Humanitas, p. 77
20. Ion Ghinoiu, Lumea de-aici, lumea de dincolo, București, Ed. Fundației Culturale Române, 1999, p. 75
21. Marianne Mesnil, Etnologul, între șarpe și balaur, București, Paideia, 1997, p. 103
22. Mariana Kahane, Lucilia Georgescu-Stănculeanu, op. cit., p. 507
23. ibidem, p. 520
24. Valer Butură, Enciclopedie de etnobotanică românească, vol. II- *Credințe și obiceiuri despre plante*, Paris, Societes Europeennes, 1988, p. 34-35
25. Nicolae Both, Contribuții la Cîntecul Zorilor, în „*Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei*”, 1962-1964, p. 480
26. Artur Gorovei, Credinți și superstiții ale poporului român, București, Ed. „Grai și Suflet - Cultura Națională”, 1995, p. 209
27. Mariana Kahane, Lucilia Georgescu-Stănculeanu, op. cit., p. 513
28. Mihai Coman, Mitologie populară românească, vol. I, București, Minerva, 1986, p. 1
29. Nicolae Both, stud. cit., p. 484
30. Gheorghe F. Cîlășanu, Superstițiile poporului român, București, Librăriile Socec și C. Sfetea, 1914, p. 261

Bibliografie:

- Bernea, E., Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român, Humanitas, 1995
- Blaga, L., Opere. Trilogia culturii, vol. 9, București, Ed. Minerva, 1985
- Both, N., Contribuții la Cîntecul Zorilor, în „*Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei*”, 1962-1964
- Butură, V., Enciclopedie de etnobotanică românească, vol. II- *Credințe și obiceiuri despre plante*, Paris, Societes Europeennes, 1988
- Chevalier, J., Gheerbrant, A., Dicționar de simboluri, București, Artemis
- Creangă, Alina, Zînele Zori în mitologia românească a morții, lucrare de diplomă coordonată de Prof. Univ. dr. Ion Seuleanu și Prof. dr. Mircea Borcilă, Facultatea de Litere, UBB, Cluj-Napoca 1998

- De Martino, E., Morte e pianto rituale, Universale Scientifica Boringhieri, 1977
- Drăgan, R., Lumile răsturnate, București, Paideia, 2000
- Eliade, M., Tratat de istorie a religiilor, București, Humanitas
- Ghinoiu, I., Lumea de-aici, lumea de dincolo, București, Ed. Fundației Culturale române, 1999
- Gorovei, A., Credinți și superstiții ale poporului român, București, Ed. „Grai și Suflet - Cultura Națională”, 1995
- Coman, M., Mitologie populară românească, vol. I, București, Minerva, 1986
- Ciașanu, Gh. F., Superstițiile poporului român, București, Librăriile Socec și C. Sfetea, 1914, p. 261
- Ioana Em. Petrescu, Molestarea fluturilor interzisă, București, Ed. Didactică și Pedagogică
- Kahane, Mariana, Lucilia Georgescu-Stănculeanu, Cîntecul Zorilor și bradului, București, Ed. Muzicală, 1988
- Lombardi Satriani, L. M., Meligrana, M., Il ponte di San Giacomo, Milano, Rizzoli Editore
- Marian, S. Fl., Inmormîntarea la români, București, Ed. „Grai și Suflet - Cultura Națională”, 1995
- Mesnil, Marianne, Etnologul, între șarpe și balastr, București, Paideia, 1997
- Muşlea, I., Bîrlea, O., Tipologia folclorului, *Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, București, Ed. Minerva
- Pamfile, T., Mitologie românească, Cultura Națională, Academia Română, XXXII
- Papahagi, T., Mic dicționar folkloric, București, Ed. Minerva, 1979
- Pop, D., Folclor din zona Codrului, Baia-Mare, Centrul de Îndrumare a Creației Populare a Județului Maramureș, 1978
- Pop, M., Ruxăndoiu, P., Folclor literar românesc, București, Ed. Didactică și Pedagogică, 1976
- Turner, V., Turner, Edith, Il pellegrinaggio, Lecce, Ed. Argo, 1997
- Vulcănescu, R., Mitologie românească, București, Ed. Academiei Rep. Socialiste România, 1987

Finalul unui parcurs

Casandra Cristea

I. Noul univers

Moto:

"Nu este drum fără capăt" (Sandor Hoțopan, Proverbe din Micherechi, p. 79)

S-a remarcat, adeseori, unitatea intrinsecă și extrinsecă a repertoriului ceremonial de pe întreg teritoriul României, și nu exagerăm să extindem această omogenitate și în cadrul comunităților românești din afara granițelor țării. Prin studiul de față nu intenționăm să ignorăm faptul că există influențele incontestabile pe care noul spațiu cultural le are asupra tradițiilor românești, dar ne vom permite să utilizăm, deocamdată, doar materialul ce reflectă păstrarea unei mentalități comune.

Într-un articol anterior puneam problema configurației drumului de dincolo ca sugestivă pentru conturarea unei percepții specifice asupra interrelației dintre om și spațiu, accentuând caracterul liminoid al acestui itinerar prin excelență pasaj de trecere între două lumi. Am putea aplica aceleași observații pe ceea ce, în cadrul nunții tradiționale, reprezintă „calea albă”, adică drumul miresei spre „curțile” mirelui. Este, și acesta, un spațiu ce poate afecta calitatea conviețuirii noului cuplu, presupune un context al plecării, despărțirea fetei ce ia accente de

bocet, o parcurgere nu lipsită de pericole și de acte ritualice etc. Cadrul studiului de față nu ne permite, însă, aceste detalieri, ci vom încerca să descifrăm, îndeosebi pe baza textelor ceremoniale presupuse de moarte și nuntă ca evenimente esențiale, natura noului spațiu spre care duc aceste două drumuri și, mai ales, dacă el reprezintă un punct final sau permit și parcurgerea inversă.

Conform teoriei lui Mircea Eliade, ansamblul drumului de dincolo se încadrează în ritualurile care accentuează caracterul greu accesibil al Centrului, prezență indispensabilă ființei umane, ce tinde mereu spre una dintre formele acestuia¹. „Nostalgia paradisului”, tradusă ca nevoie permanentă de un centru, apare în textele în discuție ca o motivație posibilă a parcurșului, deși materializarea sa are un caracter vag, lipsit de coordonate explicite.

În mod firesc, se presupune că respectarea spiralei generate de orientarea „înainte și la dreapta”, cu toate obstacolele, interdicțiile și libertățile pe care aceasta le implică, punctul ce încheie călătoria de dincolo va fi cel dezirabil de către comunitatea călăuzitoare. În fapt, textele funerare nu precizează existența vreunui centru conotat negativ în cazul rătăcirii drumului sau a parcurgerii itinerarului din stînga, a căruia carență este uneori tocmai absența punctului final (vezi „drumul neisprăvit”). În schimb, imaginea locului de la capătul călătoriei este folosită ca strategie de „ademenire” a pribeagului spre drumul din dreapta, ținînd locul unei recompense și garantînd încheierea unei faze inițiatice.

Pelerinajul propriu-zis are întotdeauna ca țintă spațială un sanctuar, loc de concentrare maximă a prezenței sacrului și cadru al unor faze ritualice succesive ceremonialului drumului în sine. Textele funebre românești substituie lăcașului de cult o imagine generică numită adesea „rai”, dar nu întotdeauna conotată în termeni biblici sau ca acces la o proximitate a sacrului. Carența descrierilor „locului de odihnă” final este în discrepanță cu imaginile generoase despre torturile iadului; imaginația se exprimă în acest sens cu predilecție prin intermediul iconografiei, care a dus la generalizarea unor clișee ce propun tabloul unui paradis sub forma grădinii închise ori a curții celeste ierarhizate.² În cadrul mentalității populare românești absența unui loc stabil ca punct final al Marelui drum și proliferarea descrierilor aproximative inspirate adeseori de imaginea paradisului biblic vegetal este motivată de existența unei credințe conform căreia morților le este interzis să dezvăluie detalii ale locului în care merg. Numeroase variante ale textelor funerare nu descriu deloc acest spațiu care mărginește parcursul: „Apoi du-te, du-te,/ Pe cărări bătute/ Pînă vei ajunge / Și tu vei pătrunde/ La floarea-soarelui,/ La poarta raiului,/ Acolo să te oprești/ Și să depostești/ Să aștepți cu răbdare/ Ceasul de înturnare...”³

Drumul pribeagului se oprește, așadar, la pragul de acces în interiorul centrului, dar este posibil ca imaginea „porții raiului” să fie utilizată ca metonimie a „raiului” însuși, menționat explicit în alte variante. Una dintre ele amintește „anglia”, tip de cerneală posibil de găsit doar în rai, sugerînd spațiul căruia îi aparține Sfînta Fecioară, care o utilizează pentru alcătuirea listelor cu destinația călătorilor. „Floarea soarelui” apare ca una dintre ipostazierile fitomorfe ale păzitorilor pragului, vameși cu multiple înfățișări posibile, înlocuind figura creștină a îngerului cu sabia de foc, această plantă fiind adesea menționată în lirica noastră populară ca instanță ce judecă „florile” înainte de a putea intra în rai.

În cadrul ceremonialului nupțial putem vorbi despre un pelerinaj al fetei, înțeles în sensul unei căutări voite a unui nou centru de existență, spre care drumul nu este decît o punte, un spațiu intermediar. Căci acesta este, de fapt, rolul „căii albe”: de a materializa ideea trecerii fetei de la un statut biologic și social la un altul, calitativ diferit. Deși la despărțirea de universul părintesc plecarea ei este conotată în termenii unei călătorii spre moarte, nuntirea reprezintă o etapă indispensabilă și deziderată: „Mărîta-m-aș să mă duc,/ Numai să mă văd cu pup...”⁴ Așadar, fata care se mărită urmează mersul firesc al vieții și își împlinește, prin aceasta, condiția:

"Așe-i fata mergătoare,
Ca și norii peste soare
Și așe sînt fetele,
Ca și toamna florile."⁵

S-a vorbit adeseori despre valorizarea satului, în mentalitatea tradițională, drept spațiu prin excelență benefic deoarece este cunoscut, ordonat și centrat, aflat mereu în opoziție cu spațiul din afara lui, necunoscut, haotic și, în consecință, malefic, generator de pericole și teamă. Dihotomia dintre aceste două spații calitativ diferite s-a tradus în termeni de „cultural vs natural”, „intra muros”/ „extra muros”, „cosmos vs chaos”, etc, creîndu-se o întreagă literatură legată de sensurile opoziției. ⁶Îi, implicit, s-au accentuat valențele și funcțiile *hotarului* care se presupune că desparte cele două lumi, făcînd inevitabil parte din ambele. Văzut ca spațiu mediator între două centre, Marele drum este plasat deja dincolo de pragul universului concret și controlabil, într-un teritoriu necunoscut și ar aparține, în consecință, „naturalului” incert, înfricoșător. Mișcarea „călătorului” ar presupune intrarea și înaintarea într-un spațiu imprevizibil și ostil parcurgerii, însă mentalul cultural îl ontologizează prin puterea imaginației. Pentru fata care se mărită într-un alt sat, schimbarea vîrstelor se exprimă prin imaginile schimbării spațiului, care deși este unul foarte asemănător cu cel pe care îl părăsește, îi apare ca fiind ostil și generator de spaimă tocmai din cauza faptului că el reprezintă *alteritatea*⁷ prin excelență, de temut nu pentru că e îndepărtată, ci pentru că, prin intermediul nuntirii, i-a devenit aproape.

Toate aproximările configurației noii lumi spre care merge mireasa se vor construi, în textele ceremoniale, mereu în opoziție cu universul familiar pe care îl părăsește, și care apare frecvent în orațiile de iertăciune, potențînd dramatismul momentului. Spațiul „fetei” se conturează din linii simple, devenind o enumerare a elementelor spațiale și umane: „Dă la soare, dă la lună,/ Dă la maica ta cea bună./ Dă la frași dă la surori,/ Dă la grădina cu flori./ Dă la fete și ficiori./ Dă la grădina cu pene,/ Dă la veri și verișene.”⁸ Asemeni unui „tărîm de dincolo” terifiant, lumea mirelui, în care fata va trebui să se insereze, rămînînd mereu o „venetică”, este una a tăcerii care îi afirmă unul dintre atributele necesare ale „nurilor bune”; printre numeroasele interdicții pe care noul spațiu i-l impune este și imposibilitatea cîntecului, uneori nu doar ca act al supunerii, dar și ca gest anulat de jalea statutului de „străină”. Prin excelență, universul noii familii este „*lumea cu dor*”, departe de protecția comunității din care se desprinde fata, supusă acum unei atente supravegheri din partea rudelor mirelui. Deși unele texte funebre menționează trecerea „dalbului de pribeag” „din lumea cu dor/ în cea fără dor”, am observat deja că în mentalitatea tradițională uitarea este grav sancționată, mai mult, dorul îi este indispensabil călătorului pentru a se putea reîntoarce, în anumite momente, spre „lumea albă”.

Imaginile ale acestui spațiu inedit pentru cea care se mărită sînt abia schițate deoarece se presupune că el va deveni un loc al întemeierii, al constituirii unui nou nucleu social prin care fata își va re-construi, la un alt nivel, universul lăsat în urmă:

„Că tu singură vei fi,
O grădină de copii.”⁹

Rodirea viitoare este sensul întregii nunți, iar orația de colăcărie îl revelează prin motivul florii ce trebuie dusă spre „curțile” fertile ale mirelui. Primind alte conotații, fertilitatea este un atribut esențial și al lumii de dincolo, care în fapt reglează fecunditatea lumii albe.

Un pasaj recurent în textele funerare creează un alt spațiu plauzibil pentru oprirea finală, episod semnificativ al Marelui drum văzut ca un ansamblu ritualic. „Hora” și „jocul” sînt încheieri posibile ale acestui complex ceremonial, iar ca substantive colective trimit la ideea unei comunități. Într-adevăr, una din țintele călătoriei „dalbului de pribeag” este întîlnirea cu

partea deja plecată a **neamului**, care apare zugrăvită ca obște animată, continuându-și îndeletnicirile din existența mundană. Aceste imagini ale veseliei neîncetate facilitează inserarea noului venit într-un cadru familiar, deloc ostil, în care el își cunoaște deja locul și limitele. Dar această asimilare nu presupune, așa cum s-a vehiculat¹⁰, ștergerea identității „pelerinului” sau prezențe nediferențiate înglobate în termenul generic de „neam”.

Locul acestei reîntregiri a relațiilor de rudenie este menționat sub diverse denumiri: „dealul cu jocu” sau „mahalaua noastră”- forme desacralizate ale centrului- sînt animate de figura tatălui, oficiant al ritualului de primire a călătorului într-un cadru închis, familiar, amintind de imaginea belșugului din rai: „...Da” în casă cine iera?/ Die iera tăicuț-al tău,/ Pe tcin'tci-aștepta/ To' cu mesă-ntcinsă,/ Cu ficlii aprinsă,/ Cu pahare pline,/ Cum vă pară bine.”¹¹

Prin „epuizarea” unui parcurs spațial, celui pribeag i se oferă posibilitatea de a nu rămîne un înstrăinat, recuperînd astfel o distanță dintre el și strămoșii care populează noul univers. Un fenomen caracteristic pelerinajului concret este posibilitatea apariției unor forme de „*communitas*” spontane sau normative între participanții la aceeași călătorie, ca expresie a liminalității ei, înglobînd legături umane esențiale și statusuri omogene. Adeseori, această stare de „împreună” se naște ca oponentă „structurii”, eliberată de legile acesteia, consideră V. Turner, atribuindu-i o potențialitate periculoasă ce „poate fi limitată de tabu”.¹² Critica adusă ulterior acestei perspective accentuează faptul că orice formă de *communitas*, indiferent de gradul de libertate pe care îl atinge, conține în interior germanii unei „structuri”- înțeleasă ca ierarhizare a puterii.¹³

Referindu-ne la conceptul de „neam” așa cum apare în textele funerare, el ia forma unei *communitas* „spontane” în sensul aderării firești a pribeagului la comunitatea de dincolo căreia îi aparține atît prin naștere, cît și prin noul statut *post mortem*. Însă rolurile nu vor fi niciodată omogene, păstrîndu-se ierarhia de status ce caracteriza grupul în spațiul mundan și, într-adevăr, în interiorul acestei comuniuni ideale apar mereu reguli impuse de „structura” ipostaziată de partea din „neam” rămasă în viață.

Sfîrșitul „căii albe”, marcate de sosirea alaiului cu mireasa la casa marelui, presupune un întreg set de gesturi ritualice menite, pe de o parte, a simboliza încheierea unui parcurs, pe de altă parte constituind rituri de integrare necesare pentru primirea fetei în interiorul unui nou neam. Din momentul cununiei atît ea, cît și fertilitatea sa potențială, sînt considerate ca aparținînd neamului soțului. Punctul final al călătoriei sale este ușor de anticipat, nu mai reprezintă, ca și în cazul Marelui drum, o variabilă. Este prezentă, și aici, o instanță proverbială care judecă, și anume soacra: nu întîmplător, îndeosebi prin intermediul strigăturilor - expresie a opiniei comunității - aceasta este ironizată în momentul sosirii nuroii: „Bucură-te, soacră mare,/ Că-ți vine pieptănătoare,/ Să te pieptene pe cap/ C-o bucat-de lemn de fag!”¹⁴

La nivelul expresiei, descrierea noului loc apare similară cu cea din textele funerare:

„Că-i cu mesele întinse/ Si cu făcliile aprinse”¹⁵, trimițînd la aceeași imagine a unui festin paradisiac, menit să asigure, asemeni dansurilor performate la sosire, coeziunea grupului - a neamului și să exprime fastul pe care nunta îl presupune în cadrul colectivității.

Gesturile nuntașilor care întîmpină alaiul se încadrează în complexul larg al riturilor augurale performate pe toată durata nunții, deoarece acest timp ceremonial este propice acționării asupra bunăstării nu doar a noului cuplu, ci chiar a întregii comunități: „S-ap-oatunci acolo-așteptau c-on blid dă grîu stăteu naiinte mniresî ș-a junelui, ș-apu țipau grîu pă ii. Cînd să găta grîuu din blid, dădeu cu blidu dă pămînt, altile băteu tăpsîiile, dăscîntau, ș-ap-oașe să prime mnireasa la casa junelui.”¹⁶ Prezența grîului poate reprezenta un element de stimulare a belșugului și, implicit, a fecundității, precum ar putea trimite la ideea ciclului vieții, a morților și perpetuelor renașteri, mereu sub altă formă. Simbolistica sa este înglobată și de colacii tradiționali de pe masa mirilor: „Alaiul nupțial, în frunte cu tinerii căsătoriți înconjurau de trei ori masa din curtea socrilor mari pe care era așezat un cozonac, boabe de grîu, un castron cu apă sfințită și un mănunchi de busuioc. În timpul înconjurării două fete virgine aruncau asupra

nuntașilor boabe de grâu, îi stropeau cu busuioc muiat în apă..."¹⁷ Elementul acvatic marchează oferirea unei necesare binecuvântări, dar și performarea unui rit lustral menit să confirme integrarea în noua stare, iar busuiocul, plantă benefică și simbol erotic, purifică alaiul, la fel cum încojuratul mesei purifică și ia în posesie noul spațiu. De asemenea, o serie de gesturi aveau loc pe pragul casei, punct esențial de care se leagă numeroase superstiții ce ar putea avea legătura cu mitologia păzitorilor de praguri. Oricum, acesta este un „punct slab” al spațiului, vulnerabil deoarece face, nu doar la modul concret, legătura dintre două lumi/stări prin esență diverse, constituindu-se drept limită între acestea.

Așadar, la fel ca și în cazul „dalbului de pribeag”, normele tradiționale prevăd un adevărat complex ritualic menit să integreze mireasa în noul univers și să asigure durabilitatea noii stări, însă cei doi vor rămâne, iremediabil, în spațiul „lumii cu dor”, care presupune refuzul de a conota centrul atins ca final.

II. Speranța unui parcurs reversibil

Moto:

*"Jelcui-m-aș și n-am cui./ Jelcui-m-aș drumului./ Si drumuțu-i
supărat./ De multe cară călcat..."*¹⁸

Orice pelerinaj, o dată încheiat ritualul presupus de spațiul sacral al Centrului, se continuă firesc prin parcursul invers al drumului de întoarcere, calitativ diferit de acela care a dus spre sanctuar. Eliberat de imperativele ritualice, precum și de încărcătura unor păcate ce au generat inițial necesitatea penitenței prin călătorie, pelerinul adoptă acum un comportament psihologic diferit, putându-se vorbi de existența a două căi separate ale pelerinajului, chiar dacă drumul de întoarcere traversează aceeași geografie ca și al venire.

Textele funebre românești, extrem de eterogene sub acest aspect, problematizează posibilitatea parcurgerii și în sens invers a spațiului Marelui drum devenit unic și irepetabil. Nu este interzisă doar întreruperea călătoriei, ci și orice privire înapoi care ar anihila spațiul rămas în urmă prin puterea ei de absorbție. Numeroase variante vehiculează o *inremeabilis error*,¹⁹ un drum fără întoarcere ce aparține „lumii fără dor” în care pătrunde călătorul. Fragmentele referitoare la acest episod dobândesc rolul unei „legări a drumului” prin intermediul puterii cuvintelor, care iau chiar forma unor conjurații cu nuanțe de blestem: „...Cînd jugu v-o-nmugura,/ Atunși vei mai umbla;/ Cînd tînjala v-o-nfrunzi/ Atunși vei mai veni/ Cu noi pră lume să fii,/ Cînd va fașe salșea nuși/ Și răchita miere dulși,/ Atunșa și niși atunși.”²⁰

Această strategie discursivă de negare prin afirmație pune revenirea în „lumea albă” sub semnul imposibilității, întoarcerea călătorului presupunînd o răsturnare a legilor naturii. Întregul set de gesturi ritualice performate în vederea împiedicării pribeagului de a reveni în spațiul familiar se naște din calitatea liminoidă a statusului pe care i-l conferă noua configurație a lumii de dincolo; neputînd anticipa concret calitatea dobîndită de cel plecat pe acest parcurs, cei rămași în viață își iau măsuri de precauție necesare, însă doar în eventualitatea că întoarcerea s-ar realiza în condiții nefirești: gesturi imediat după moarte- deschiderea ferestrelor, trîntirea ușii în urma sicriului, „distrugerea” podurilor de pînză, etc.

Aceeași expresie se regăsește în textele ceremoniale adresate miresei, dezvăluind dramatismul gestului nuntirii ca drum ireversibil, îndeosebi deoarece fata va intra într-o nouă vîrstă biologică ce nu mai permite întoarcerea. Însă, în cazul miresei, revenirea, deci neîmplinirea nunții, nu are neaparat consecințe negative asupra comunității, dar afectează cu siguranță imaginea fetei în cadrul comunității, considerîndu-se că ar fi întrerupt un ritual esențial. De aceea, nota de blestem reprezintă și o acțiune verbală de "blocare" a drumului

înapoi - a se vedea ritualul transilvănean numit "pintene"²¹, cînd mirele se întoarce la casa miresei pentru a-i aduce năframa ce va șterge lacrimile fetei, ștergînd totodată urmele ce duc înapoi: "Taci mireasă nu mai plînge./ Că la maică-ta te-oi duce./ Cînd o face plopul mere/ Si tînjala vinețele./ Cînd s-o-ntoarce/ Gîrla-ncoace./ Te-i duce la maică-ta./ Cînd o-nflori cînepa./ Cînd mi-o cînta știuca-n baltă./ C-atunci te-i mai face fată!"²²

Aceste texte performate în cadrul ceremonial presupus de nuntă au nuclee comune cu unele variante ale colindelor de fată, deoarece timpul rostirii lor - sărbătorile de iarnă - este unul augural, favorabil influențării fertilității și, în consecință, a stimulării unor nuntiri viitoare. Similitudinile dintre repertorii accentuează imaginea nunții ca ruptură ireversibilă - în colindă se redă dialogul premarital dintre două stele-surori: "Taci, tu soro, nu mai plînge./ Că eu asar-am auzit/ Doi cosași negri cîntînd/ Si doi bătrîni sfătuind/ Că pe noi tata ne-a da:/ Pe una la răsărit/ Si pe-alta la sfințit/ Si de-acolo ne-om vedea/ Cînd a face plopul mere/ Si răchita porumbele./ Ba atunci, ba nici atunci..."²³

Fata se va putea întoarce, însă avînd un statut iremediabil diferit; în schimb, structura permeabilă a celor două lumi, asigurată datorită existenței unei multitudini de „breșe” spațiale, permite circulația celor din lumea de dincolo în ambele sensuri, cu precizarea că orice trecere va fi mediată și reglată cultural, în cazul de față prin intermediul textelor funerare. Inițial, textele propun procesul de uitare a lumii din care călătorul s-a desprins și, implicit, a drumului de acces spre ea: „...Ai lină fîntînă/ Și un scaun de odihnă/ Și milă să-i fie/ Ai maică Mărie.../ Roagă-te de ea./ Apă mi ți-o da./ Sufletul ți uda,/ Lumea vei uita..."²⁴

Prezența acestei fîntîni a uitării în textele românești a generat numeroase discuții, fiind pusă în relație cu celebrele plăcuțe de aur de la Petelia, ce conțin indicații despre calitatea celor două drumuri eschatologice, din dreapta și din stînga, fiecare fiind jalonat de cîte un izvor cu atribute diferite²⁵. Atribuindu-li-se apartenența la o tradiție post-orfică, aceste texte nu ar constitui, însă, modelul acelor românești, acestea individualizîndu-se prin existența unui singur izvor, plasat „la mijloc de cale”, ce are atribute similare cu izvorul din stînga, celebrul Lethe al uitării.²⁶ Deși Mnemosine, cel de-al doilea izvor care asigură păstrarea memoriei și imortalitatea, pare să lipsească din variantela românești, el este adesea regăsit în narativitatea populară în calitatea felurilor ape cum e, de exemplu, „apa vie”.

În cadrele credințelor autohtone contactul cu mediul acvatic nu are întotdeauna un sens purificator, cum se întîmplă în numeroase rituri de lustrație, și îndeosebi în conexiune cu Marele drum prezența apei este conotată negativ, ca parcurs al unei singure direcții posibile, recomandîndu-i-se în consecință călătorului să urmeze itinerarul etern reversibil al soarelui: „...Sama să nu iei./ Sama apiluor./ Că mi-s ducătoare/ Și nientuorcătoare./ Numa să mi-ț' iai/ La galbin dă suarie./ Că mi mîergătuori./ Și-i întorcători..."²⁷ Nu întîmplător, sensul expresiei „a se duce pe Apa Sîmbetei” este general folosit pentru a exprima ireversibilitatea unei acțiuni, sau dispariția definitivă a unui obiect.

Totuși, mentalitatea noastră populară sancționează uitarea, semn cu grave conotații ale desprinderii de comunitate și de comportamentele sale care fac din individ un *insider*. Tocmai din această tendință de a menține vie flacăra tradiției unele texte funerare conțin indicații privind posibilitatea revenirii „dalbului de pribeag” alături de cei dragi lăsați în urmă. Sînt, aceste pasaje, și o superbă strategie de reînforțare a speranței, de ameliorare a stării de angoasă creată de conștientizarea încheierii unui parcurs existențial. Cel plecat este „amăgit” la drum și prin aceste asigurări ale întoarcerii oricînd posibile: „...Griji bine pă unde-i mere/ Că sînt două drumurile:/ Unu-i drumul dorului/ Și unu-i a somnului/ Da' nu mere p-a somnului/ Da' te du p-a dorului./ Că de dorul te-a lovi/ Iară-napoi îi vini..."²⁸

Doar starea de somn, metaforă a unei morți definitive, ar putea suspenda iremediabil contactul cu universul "lumii albe" căci dorul, ca stare de absență, funcționează ca perpetuă aducere aminte și dorință a privirii aruncate înapoi, recuperator. Marele drum devine astfel, în totalitate, un "spațiu slab" ce poate permite, în cadrele reglementate de tradiție, contactul

permanent dintre lumi, în ambele sensuri, dovedindu-se nu doar permeabil în anumite puncte, cum ar fi fîntînile, ci și reversibil, "aducător", niciodată final, oferind mereu deschidere.

Deși ar putea părea paradoxal, fetei măritate nu i se oferă opțiunea întoarcerii, ci ea se naște din sentimentul acut al înstrăinării: nu întîmplător, unele texte rostite la nuntă au configurația doinelor de jale și înstrăinare. Deși nou-venita se presupune că va fi integrată în neamul soțului, atributele prin care ea își definește universul sînt "singurătatea", "tăcerea" și "depărtarea", aceasta din urmă fiind uneori cauza imposibilității întoarcerii: "De-aici pînă-n satul meu/ Ard două lumini de seu;/ Ziua plouă, noaptea ninge/ Si tot nu le poate stinge,/ Făr' inima mea cînd plînge"²⁹. Lumina de seu ce o însoțește amintește de călăuza "dalbului de pribeag", numită și "toiag" sau "lumina trupului", care se presupune că avea lungimea celui mort și dura pe tot parcursul itinerarului, fiind o extraordinară metaforă a stingerii treptate - în cazul fetei din cauza dorului.

Normele tradiționale prevăd, totuși, o serie de căi reversibile și pentru cea măritată și desprinsă de sat: "Perioada de după nuntă a deplinei agregări este dedicată vizitelor și ospetelor reciproce, avînd drept finalitate integrarea noului cuplu în ierarhiile neamului, ale colectivității."³⁰ Este cunoscut drumul ritualic efectuat de către miri spre casa fetei în prima duminică după nuntă, numit și "calea inversă" (Calea primară), dar aceasta are loc în cadrele prescrise de tradiție, fiind menită a consfinți noua uniune, cînd de fapt fata se întoarce ca soție, nu ca fiică. La fel, drumurile obligatorii la biserică sînt expresia acceptării cuplului de a se insera în structura socială a satului. Fetei i se oferă doar iluzia unei posibile întoarceri și a libertății păstrate în noua stare, căci ea rămîne aceea ale cărei drumuri vor fi legate sau limitate: "Noi, mireasă, te ducem,/ Cărările ți le ciuntăm,/ Numa tri ți le lăsăm:/ La fîntînă după apă/ Si-n grădină după ceapă/ Si la mă-ta cîteodată/ Cînd îi fi mai supărată"³¹.

Însă imposibilitatea parcurgerii drumului invers, a revenirii în spațiul familial protector, se naște uneori chiar din interiorul gîndurilor fetei, supusă în permanență unei alte probe inițiatice, aceea a înstrăinării și, mai mult, trăind drama unei dezrădăcinări profunde, care îi refuză apartenența propriu-zisă la ambele spații. Cea plecată se găsește în situația unei alienări fără putința remedierii: „Trimesu-mi-o mama carte/ P-un noruț de vreme rea,/ Să mă duc pînă la ea;/ Si eu i-am trimes napoi/ P-un noruț de vreme lină,/ Nu mă duc, că-s prea străină..."³² Acest statut de înstrăinată presupune și izolarea, dar și conștiința dramei pe care o traversează, deși gestul măritîșului este unul recomandat și încurajat de către comunitate, iar fata nu ar trebui sancționată drept „venetică... Totuși, opțiunea ei de a-și asuma un nou spațiu se pare că necesită acest preț al „amarei străinătăți”.

Pentru cel plecat în lumea de dincolo elementul acvatic se dovedește a fi unul dintre pericolele „drumului neîntorcător”, iar în cazul fetei măritate acesta rămîne un spațiu ostil, care o refuză tocmai datotită condiției sale de străină, conotată ca vină iremediabilă: „Străină-s, mamă, străină/ urlă apa, nu mă mîină./ D-ar fi apa urlătoare,/ m-ar mîna stînd în picioare./ Da ie, apa, urlă lină./ Nu mîină fată străină!”³³ Moartea se transformă, așadar, în speranța ultimă a revenirii, însă i se refuză deoarece a încălcat, prin desprinderea de spațiul generator, o lege care contravine însăși naturii.

Drumul de dincolo oferă speranța întoarcerii, comunitatea celor vii fiind atentă la reglarea acestor reveniri de pe urma cărora vor profita, ele cîștigînd bunăvoința celor plecați. Fata măritată, însă, pare a fi condamnată la un soi de prizonierat ce apare în imagini mai sumbre decît ale morții, ca ieșire de sub protecția divină devenind, deci, o „paria”: „Doamne, Doamne mult zîc Doamne!/ Basamă Dumnezo doarme,/ Cu capu pă mănăstire,/ Si dă mine n-are știre...”³⁴ Motivul pîgîn al divinității care doarme, scăpînd lumea de sub control, este poate expresia cea mai elocventă a dimensiunilor acestei drame a fetei.

Parcursul Marelui drum se încheie cu o imagine optimistă, necesară pentru atenuarea unei mici părți, e adevărat, a terorii ireversibilității, camuflate în ideologii a căror validitate rămîne la nivelul opțiunii individuale. Plecarea miresei de la casa părintească, redată în texte prin

metafora florii mutate pe pământ fertil, ia proporțiile unei morți simbolice care nu va mai permite niciodată o revenire la vechiul univers decât purtând cu sine mărcile noii lumi.

Note

1. Mircea Eliade, Imagini și simboluri, București, Humanitas, 1994, p. 67
2. Michel Vovelle, La Morte e l'Occidente, Bari, Editori Laterza, 1986, p. 96
3. Nicolae Both, Contribuții la Cîntecul Zorilor, în "*Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei*", 1962-1964, p. 480
4. Maria Gurzó Czeglédiné, Din creațiile populare ale românilor din Ungaria, Disertație, Vol. II, 1994, p. 54
5. Maria Gurzó Czeglédiné, Rituri de trecere în orația de iertăciune și în hora mortului, în *Comunicările celui de-al IX-lea simpozion al cercetătorilor români din Ungaria (Giula, 6-7 noiembrie, 1999)*, Giula, 2000, p. 201
6. Andrei Oișteanu, Mythos și logos, cap. *Antropologia locuirii tradiționale*, București, Nemira, 1998, p. 162
7. Radu Drăgan, Lumile răsturnate, București, Paideia, p. 57
8. Maria Gurzó Czeglédiné, Rituri de trecere în orația de iertăciune și în hora mortului, p. 64
9. S. Fl. Marian, Nunta la români, București, Ed. "Grai și suflet- cultura națională", 1995, p. 423
10. Ion Ghinoiu, Lumea de-aici, lumea de dincolo, București, Ed. Fundației Culturale Române, 1999, p. 229
11. Mariana Kahane, Lucilia Georgescu-Stănculescu, Cîntecul Zorilor și bradului, București, Ed. Muzicală, 1988, p.582
12. Victor Turner, op. cit, p. 301
13. Paolo Apolito, Il tramonto del totem, Milano, FrancoAngeli, 1993, p. 43
14. S. Fl. Marian, op. cit, p. 445
15. Vasile Oarcea, Ion Apostol Popescu, Poezii populare din Transilvania, București, Minerva, 1986, p. 427
16. Lucia Borza, "Cu treabă bună" (Nunta la românii din Chitigaz), în "*Izvorul*", nr. 2, Giula, 1984, p. 13
17. Micherechi - Pagini istorico-culturale, Giula, 2000, p. 252
18. Ion Bîrlea, Literatura populară din Maramureș, București, Ed. pentru Literatură, 1968, p. 77
19. Constantin Prut, Calea rătăcită, București, Ed. Meridiane, 1991, p. 58
20. Mariana Kahane, Lucilia Georgescu-Stănculescu, op. cit, p. 604
21. S. Fl. Marian, op. cit, p. 437
22. idem, p. 500
23. Vasile Oarcea, Ion Apostol Popescu, op. cit., p. 416
24. Nicolae Both, art. cit., p. 480
25. Alina Creangă, Zinele Zori în mitologia românească a morții, lucrare de diplomă coordonată de Prof. Univ. dr. Ion Seuleanu și Prof. Dr. Mircea Borcilă, Facultatea de Litere, UBB, Cluj-Napoca, 1998, p. 12
26. Pompei Mureșan, Fluviul Lethe sau "apa uitării" și "cărarea de la stînga" din bocetele pădurenești, în "*Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei*", 1977, p. 307
27. Mariana Kahane, Lucilia Georgescu-Stănculescu, op. cit, p. 628
28. Dumitru Pop, Folclor din zona Codrului, Baia-Mare, Centrul de Indrumare a Creației Populare a Județului Maramureș, 1978, p. 302
29. I.U. Jarnik, A. Bîrseanu, Doine și strigături din Ardeal, București, Ed. pentru Literatură, 1964, p. 126

30. Ion Șeuleanu, Nunta în Transilvania, București, Ed. Viitorul Românesc, 2000, p. 34
31. Cine m-a dat dorului, Culegere de folclor din județul Alba, Alba Iulia, 1978, p. 142
32. Flori alese din poezia populară, București, Ed. pentru Literatură, 1967, p. 219
33. Floricele - Strigături din Micherechi, Giula, 1975, p. 90
34. Maria Gurzó Czeglédiné, Din creațiile populare ale românilor din Ungaria, Disertație, Vol. II, 1994, p. 64

Bibliografie:

- Apolito, P., Il tramonto del totem, Milano, FrancoAngeli, 1993
- Bîrlea, I., Literatura populară din Maramureș, București, Ed. pentru Literatură, 1968
- Borza, Lucia, "Cu treabă bună" (Nunta la românii din Chitigaz), în "Izvorul", nr. 2, Giula, 1984
- Both, N., Contribuții la Cîntecul Zorilor, în "Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei", 1962-1964
- Cine m-a dat dorului, Culegere de folclor din județul Alba, Alba Iulia, 1978
- Ciubotaru, I. H., Folclorul obiceiurilor familiale din Moldova, Iași, Caietele Arhivei de Folclor, vol. VII
- Creangă, Alina, Zinele Zori în mitologia românească a morții, lucrare de diplomă coordonată de Prof. Univ. dr. Ion Șeuleanu și Prof. Dr. Mircea Borcilă, Facultatea de Litere, UBB, Cluj-Napoca, 1998
- Drăgan, R., Lumile răsturnate, București, Paideia
- Eliade, M., Imagini și simboluri, București, Humanitas, 1994
- Flori alese din poezia populară, București, Ed. pentru Literatură, 1967
- Floricele, Strigături din Micherechi, Giula, 1975
- Ghinoiu, I., Lumea de-aici, lumea de dincolo, București, Ed. Fundației Culturale Române, 1999
- Gurzó Czeglédiné, Maria, Din creațiile populare ale românilor din Ungaria, Disertație, Vol. II, 1994
- Gurzó Czeglédiné, Maria, Rituri de trecere în orația de iertăciune și în hora mortului, în Comunicările celui de-al IX-lea simpozion al cercetătorilor români din Ungaria, Giula, 2000
- Jarnik, I. U., Bîrseanu, A., Doine și strigături din Ardeal, București, Ed. pentru Literatură, 1964
- Kahane, Mariana, Georgescu-Stănculescu, Lucilia, Cîntecul Zorilor și bradului, București, E. Muzicală, 1988
- Klinman, Gail, Nunta mortului, Iași, Polirom, 1998
- Marian, S. Fl., Nunta la români, București, Ed. "Grai și suflet- cultura națională", 1995
- Micherechi - Pagini istorico-culturale, Giula, 2000
- Mureșan, P., Fluviul Lethe sau "apa uitării" și "cărarea de la stînga" din bocetele pădurenești, în "Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei", 1977
- Oarca, V., Apostol Popescu, I., Poezii populare din Transilvania, București, Minerva, 1986
- Oișteanu, A., Mythos și logos, cap. Antropologia locuirii tradiționale, București, Nemira, 1998
- Pop, D., Folclor din zona Codrului, Baia-Mare, Centrul de Indrumare a Creației Populare a Județului Maramureș, 1978
- Prut, Ct., Calea răătăcită, București, Ed. Meridiane, 1991
- Șeuleanu, I., Nunta în Transilvania, București, Ed. Viitorul Românesc, 2000
- Turner, V., Turner, Edith, Il pellegrinaggio, Lecce, Ed. Argo, 1997
- Vovelle, M., La Morte e l'Occidente, Bari, Editori Laterza, 1986

Tradiții în muzica populară la românii din Ungaria

Eva Cozma

Vom aprecia din capul locului, fără riscul prea mare de a greși, cum că dintre diferitele domenii ale culturii populare românești din Ungaria, creația muzicală este una dintre cele mai bogate, mai complexe. Din cadrul obiceiurilor sătești, precum tradiția sărbătorilor calendaristice erau nelipsite muzica și cântecele.

Originea tradiției muzicale a comunităților noastre este strâns legată de locurile din imediata vecinătate a graniței dintre România și Ungaria. Din acest aspect, pe baza specificului cântecelor și al muzicii instrumentale, pot fi determinate trei dialecte specifice:

- Dialectul bihorean – la *Apateu, Bedeu, Jaca, Micherechi, Pocei, Săcal, Vecherd*;
- Dialectul crișean – la *Aletea, Chitighaz, Giula, Otlaca Pustă*;
- Dialectul bănățean – la *Bătania, Cenadul Unguresc*.

La românii de aici găsim un folclor muzical arhaic, neatins. Dezvoltându-se în condiții specifice, aproape izolat, acesta constituie o valoare unică pentru cultura muzicală românească universală.

Repertoriul muzical al comunităților românești din Ungaria este de variat, totuși poate fi descris destul de bine pe baza trăsăturilor speciale. Îndeosebi modul de interpretare impune cadrul clasificării. Compozitorul și muzicologul *Bartók Béla*, în lucrarea sa intitulată „*Cântece populare românești din comitatul Bihor*”, apărută în 1913 în îngrijirea Academiei Române de Științe din București, încearcă printre primii clasificarea muzicii populare românești., *Bartók* împarte în cinci categorii principale materialul melodic adunat în comitatul Bihor:

1. Colinde (cântece de Crăciun),
2. Bocete (plângerea mortului),
3. Cântece ceremoniale (cântecele de nuntă, păpăruda)
4. Muzică de dans (mânântălu, ardelenescu)
5. Melodiile de doină (categoria cea mai însemnată, ce cuprinde melodii propriu-zise, care se cântă fără un prilej deosebit, atât pe textele lirice cât și pe texte de baladă)

Muzicologul *Constantin Brăiloiu* distribuie melodiile ceremonialelor în trei categorii distincte, pe baza frecvenței interpretării acestora: cântecele de la nuntă, cântecele de la înmormântare și cântecele din timpul sărbătorilor de iarnă (Crăciun, Anul nou, Boboteaza etc.). În repertoriul muzical al românilor din Ungaria pot fi găsite toate aceste melodii, iar pe baza acestor categorii poate fi prezentată și cunoscută întreaga complexitate a acestei creații. Acceptând acest considerent, în cele ce urmează vom încerca prezentarea sumară a creației muzicale la românii din Ungaria, pe baza grupării de mai sus.

Colindele

Colindele și colindatul (cu denumirile locale: *corinde, a corinda*) sunt cântece legate de Crăciun, de nașterea Mântuitorului și întâmpinarea noului an. Colindele au fost interpretate de grupuri de copii, de feciori sau de fete, eventual de fete și băieți împreună, sau uneori chiar și de adulți căsătoriți. Se formau cete care mergeau din casă-n casă. Colindatul este o urare de Crăciun, de Anul nou. Forma muzicală a colindului o stabilește în general cadența variabilă a refrenului. Colindele pot avea text religios, precum și laic. Cele religioase descriu o întâmplare biblică, așa cum și-a închipuit-o omul de rând, presărată cu numeroasele elemente simple din

viața țărănească. Menirea colindelor laice a fost exprimarea dorinței de bine, de sănătate și belșug, urările cuprinzând deseori elemente precreștine.

Colindele se cântă doar iarna. În ajunul Crăciunului se aduna un grup de copii care, cu mare alai treceau de la o casă la alta, în primul rând la casele cu fete de mărit. Copii se pregăteau pentru acest eveniment cu săptămâni mai devreme, învățau de la cei mai mari colindele. Ajungând la o casă, se opreau în fața ferestrei. Prima dată cereau învoirea: „*Lăsa-mi gază-n casă?*”. Dacă răspunsul era: „*Lăsa, dacă-i ști corinda!*”, atunci cântau cele mai frumoase colinde strămoșești. După colindat, gazda invita colindătorii în casă, la masă, iar la despărțire le dădea mici cadouri, de ale gurii: cârnaț, prăjituri, nuci. Micul grup, ca semn de mulțumire, la plecare le ura gazdelor tot binele pentru Anul nou.

În repertoriul de colinde găsim și *cântece de stea*. Acestea erau răspândite de credincioșii care doreau să contrabalanseze colindele lumești și păgâne cu cântece bisericești. Copii treceau de la o casă la alta având în recuzită o stea, confecționată din hârtie. Umblatul cu steaua era răspândit în primul rând în comunitățile românești din Chitighaz, Giula și Bătania.

Legat tot de sărbătorile de iarnă, de colindat, era obiceiul răspândit în aproape toate comunitățile românești: *umblatu cu turca*. În actualizarea obiceiului erau indispensabile muzica, dansul. Feciorii și muzicanții treceau din casă-n casă jucând turca (o mască zoomorfa, imitând capra), iar pentru înviorarea gazdelor cântau deseori melodii improvizate la fața locului. Punctul culminant al spectacolului îl constituia dansul virtuos al turcii. Feciorul care era ascuns în „trupul” din material textil de culoare roșie, acționa nevăzut falca mobilă de lemn în ritmul hotărât al melodiei speciale care însoțea dansul turcii.

La Chitighaz se practica și *umblatu cu hidede*, un obicei similar tradiției umblatului cu turca. În centrul atenției stăteau dansatorii și muzicanții. Scopul interpreților a fost de asemenea urarea de bine pentru sărbătorile de iarnă, pentru noul an, precum petrecerea în comun. Aceste obiceiuri deosebit de atractive au fost mai nou restructurate pe baza unor coregrafii, fiind transpuse pe scenă cu participarea formațiilor de păstrare a tradițiilor a tinerilor din Micherechi și Aletea.

Dintre colindele răspândite la românii din Ungaria merită să stăruim și asupra colindului care începe cu următorul vers: „*Pă răzor de vie...*”, el fiind o variantă locală a baladei românești, *Miorița*. Renumitul etnograf *Adrian Fochi* a adunat de pe tot cuprinsul locuit de români, în total 930 de variante ale baladei *Miorița*. În 1960 la Chitighaz a cules această variantă locală a baladei, simbol al culturii românești, de la *Maria Ardelean Șimonca* (n. în 1929). O variantă a baladei, cântată în rol de colindă, am înregistrat-o în 1980 și la Aletea, de la *Maria Turla* (1914-1984).

Obiceiul colindatului azi nu se mai practică. Corurile comunităților românești însă – la Apateu, Chitighaz, Giula – au inclus în repertoriul lor numeroase colinde din loc. Aceste coruri, în timpul sărbătorilor de iarnă cântă în fața geamurilor cunoștințelor, colinde. Corurile bisericii baptiste din Chitighaz și Micherechi cântă la fel colindele specifice locului. La Crăciun, în toate bisericile ortodoxe românești se aud colindele noastre.

Bocete

Forma originală a unei melodii a putut fi păstrată cel mai fidel în cazul cântărilor legate de ceremonialul înmormântării. Repertoriul melodic conține bocete și așa-numita „*hora mortului*”. Bocitul a fost o sarcină a femeilor. În cele mai multe comunități se găseau femei angajate în mod special pentru bocit. Bocitul dura ziua și noaptea cu participarea a 5-6 bocitoare. Bocetele nu au o melodie specială. Fiecare femeie avea un mod specific de interpretare, între două strofe se păstra răgaz pentru plâns. Textul bocetelor avea formă stabilă, cu motive fixe, dar se aplicau

și rime improvizate, adaptate însă la forma strictă a bocetului. Textul conținea referiri particulare la cel decedat.

La Chitighaz și la Micherechi, în cadrul ceremonialului de înmormântare se cânta și *hora mortului*. Diferența dintre bocet și *hora mortului* este semnificativă. Amândouă sunt creații populare de rămas bun de la cel decedat, dar *hora mortului* este cântată de cantor sau un de un cântăreț din biserică. *Hora mortului* conținea date personale despre cel decedat. Persoana care interpreta *hora mortului* era chemată la familia mortului pentru a se informa despre împrejurările decesului, despre familia, activitatea, momentele vieții decedatului. *Hora mortului* este o creație în versuri cu rime împerecheate, cântată pe melodia monotonă a unor cântece religioase.

Despre plângerea mortului pe melodie interpretată de muzicanți am aflat amănunte doar la Micherechi. Cunoscutul muzicant *Teodor Covaci* (1925 – 1987) a cântat la vioară, la înregistrarea pe discul redactat de *Sebő Ferenc* “*Muzică populară românească din Ungaria*”, Hungaroton, Budapest, 1984, așa numita “*Hora mortului*”. Melodia este preluată dintr-un cântec popular: “*O mamă cu tri ficiori*”, o melodie veche, pe care T. Covaci a învățat-o de la tatăl său.

Tradiția muzicală la nuntă

Dintre toate ceremoniile tradiției populare, nunta și evenimentele prilejuite de această ocazie scoate la suprafață cele mai multe și cele mai variate creații muzicale produse în sânul comunității românești. Muzica și cântecul sunt când elemente care vin să coloreze atmosfera, când devin programul central al ceremonialului. Nunta este un remarcabil spectacol popular la care lua parte, nu în puține locuri, chiar întregul sat. Evenimentul cunoaște deopotrivă momente de veselie și momente de tristețe, momente de solemnitate și precum și unele hazlii. Remarcăm sentimentul de întristare a miresei care pleacă “*Pe-o cărare neumblată /Știe numai Dumnezeu /De-a fi bine, de-a fi rău.*” În casa miresei, *chemătorii* și *grăitorii* împreună cu toți cei din casă cântă “*hora miresii*”. Acestui cântec în trecut i se acorda “*puterea norocului*”, de aceea oamenii se străduiau să păstreze textul și melodia originale. De obicei se cântă pe o melodie tristă, trăgănată, plină de duioșie, emoționantă. Cântecul are o frumoasă melodie de mixolid. Bartók Béla a găsit cu ocazia culegerilor din regiunea Crișului Negru numeroase asemenea cântece pe care le socotea cele mai frumoase producții populare din Europa de răsărit. *Hora miresii* este o producție de excepție a creației lirice din ceremonialul nunții. Redăm mai jos un text al horei miresei înregistrat de la *Gheorghe Cozma* (1925–1994) din Micherechi, în 1980:

Plânje-ți, fată, coada ta, măi,
Mnila dă la mamă-ta, mă!
Iară-ți plânje părul tău, măi,
Mnila dă la tatăl tău, măi.
Ie-ți mnireasă, ziuă bună,
Dă la Soare, dă la Lună.
Dă la frați, dă la surori.

De la grădina cu flori,
Dă la veri și verișene,
Dă la grădina cu pene.
Mniresuță cu cunună,
Nu tot plânje împreună;
Lasă plângă celelalte,
Că rămân nă măritate!

Nunta continuă, alaiul nunții se întregește cu oaspeții miresei. În stradă iese tot satul. În fața bisericii nuntașii sunt așteptați de acei săteni care locuiesc mai departe. Cea mai mare parte a nuntașilor intră în biserică, dar unii rămân afară în fața biserici întreținând atmosfera de petrecere între cei prezenți. Aici pot să danseze și să cânte și cei care nu sunt nuntași.

Când alaiul ajunge la casa mirelui începe petrecerea, mai târziu cina, iar la miezul nopții “*dansu miresii*”. Primul dans era al mirelui și al miresei, apoi continuă șirul nașa cu nașul,

după care urmau rudele mai apropiate din generația mai tânără, urmate de ceilalți invitați. Nuntașii se adunau într-un cerc, în fața mesei mirelui, unde după ce plăteau nașului, puteau să danseze cu mireasa. În toiul dansului se bate din palme și se *descântă* niște strigături adresate celor ce dansează. La sfârșitul jocului, mirele dansează din nou cu mireasa, care de la un moment dat este răpită, pentru a se îmbrăca în haine de nevestă. Dimineața, nuntași își iau rămas bun și se întorc spre casele lor. Nănașii sunt conduși de muzicanți până acasă. Cu aceasta ia sfârșit cea mai mare petrecere a comunității.

Pe vremuri, nunta se ținea duminică, în zilele noastre se organizează sâmbăta și se păstrează tot mai puține elemente din scenariul de odinioară al nunții românești tradiționale.

Jocul

Odinioară, cu nici o jumătate de secol în urmă, obiceiul care a constituit distracția cea mai preferată a tineretului satelor românești a fost *“jocul duminical”*. De mici, copii se pregăteau pentru acest eveniment, pentru prima ocazie de a lua parte la joc. Învătau unul de la altul dansurile deloc ușoare, ca ajungând fetele la vârsta de 16 ani, băieții la 18 ani, să poată participa la joc. Până la acea vârstă ei deveneau buni cunoscători ai repertoriului de dans din loc. În organizarea jocului se respecta tradiția bisericească, în post nu se ținea joc. Jocul se organiza într-o casă închiriată de *chizeși*, de tinerii care garantau bunul mers al programului, adunau contribuțiile participanților la joc, achitau cheltuielile închirierii casei, plăteau muzicanții. La joc, tineri petreceau conform tradiției locale, susținând o anumită suită de dansuri.

Suita de dansuri avea o coregrafie strictă. Feciorii, aliniindu-se într-un șir arătau fiecare spre fata aleasă, invitând-o în dans: *„Haida fată să te joc, deie-ți Dumnezeu noroc!”*. Muzicanții, în general doi cântăreți la vioară, stăteau strâns lângă primul dansator din șir. Între muzicant și dansatori se realiza o armonie perfectă. Suita dansurilor *„bătrânești”* de la Micherechi conținea trei dansuri: *“mânânțălu-ardelenescu-mânânțălu”*, deci un dans vioi, urmat de un dans mai lent și terminându-se din nou cu un dans sprinten. Acest dans din urmă, feciorii îl dansau ieșind din șir, interpretând diferite figuri coregrafice caracteristice pentru fiecare interpret. La tineri acest șir de dansuri este întregit cu altele: *“duba”*, *“cîmpinescu”*, *“bătuta”*. Așadar, fără a schimba ordinea dansurilor de bază s-a introdus noua rînduială: *“mânânțălu-ardelenescu-bătuta-cîmpinescu-duba-mânânțălu”*. La Aletea și Chitighaz, suita dansurilor se compune altfel. La ei primul dans este *„lunga”*, dansul cunoscut la Micherechi sub denumirea de *„ardelenescu”*. Ordinea dansurilor este următoarea: *„lunga-mânânțălu-țigăneasca-lunga dă dragoste”*.

Un *“danș”*, o suită de piese muzicale de joc dura vreo 20 de minute. *“Din suita de la joc merită o atenție deosebită dansul mânânțălu, mai ales din punctul de vedere al dezvoltării melodiei din câteva măsuri melodice, cum se scurtează sau se lungește melodia, cum se adaptează la jocul improvizat al dansatorilor”* – constată Sárosi Bálint, muzicologul maghiar, descriind dansurile populare din Micherechi.

Coregraful român Viorel Nistor, care mai multe decenii la rând a avut contact direct cu dansatorii din Aletea și Micherechi, în anul 1998 și 2000 a realizat două lucrări cu titlul *“Folclorul coregrafic al Românilor din Ungaria”* volumul I, Aletea și volumul II, Micherechi, apărute la Arad.

La joc, fiecare pereche își avea locul ei stabil, întregul joc era dirijat de dansatorul din primul rând, respectiv de *“jucăușu din-nainte”* care era în fața muzicanților. Analizând structura dansurilor, Viorel Nistor constată următoarele: *“Faptul că fiecare figură de joc are o introducere, o desfășurare propriu zisă, o încheiere, aceași trinitate este un specific al jocului, aceste trei elemente nu sunt separate, sunt legate între ele. Aceasta a determinat un stil propriu.”*



Soții Nistor



Teodor Covaci

Cultura de muzică de dans a românilor din Ungaria reprezintă un colorit special, atât privit în contextul tradițiilor din România, cât și din Ungaria. Specificul constă în acel conservatorism datorită căruia a putut să reziste influențelor mai noi pornite din centrele culturale românești sau maghiare din împrejur. Astfel, tradiția de aici a rămas mai arhaică decât a românilor din Banat sau Ardeal, sau decât a ungarilor din vecinătate. În satele românești, jocuri duminicale s-au organizat până la finele anilor 1950.

Instrumentele muzicale la care se interpreta melodia care acompania dansatorii, se schimbau de la o comunitate la alta. Cel mai popular instrument a fost totuși vioara. Mai puțin răspândită este fluiera. La Chitighaz s-a păstrat tradiția a două moduri de interpretare la fluier. La drâmbă și țiteră cântau în general fetele. În cercul feciorilor s-a răspândit mai târziu clarinetul și țambalul.

Doinele

Grupele cântecelor care nu se leagă în mod direct de vreun eveniment calendaristic, cuprind nenumărate melodii. În cazul acestor cântece, legătura dintre text și melodie nu este fixată, precum la alte popoare. Aceeași melodie poate fi cântată cu diferite texte, precum și invers, același text poate avea felurite interpretări melodice. Tematica melodiilor lirice este deosebit de variată. Bartók precizează: *„În ce privește textul, în doine pot intra balade, cântece lirice, uneori chiar cântece ironice (parodii). Se cântă atât de bărbați cât și de femei, orișicând, fără a fi legate de ceremonii cu dată fixă.”* Românii din Ungaria numesc doinele propriu-zise, melodiile lente, melancolice, *cântări* sau *hore*. La Micherechi se zice: *„Hai, și horim!”*, ca și în alte sate din Bihor. Tot ce se cântă sunt *„hori”*. Bartók arată că aceste cântece sunt caracterizate printr-o mișcare lentă și un ritm liber neprecizat, în general într-un ritm parlando rubato, recitativ. Doinele bihorene sunt compuse din trei versuri, iar cântecele din Banat au în general patru versuri. Versurile se compun din 7-8 silabe, iar în textele epice arhaice apar 5-6 silabe. Versurile culese în Bedeu sau Apatu, deci în Bihor, au 9, 11, sau chiar și 12 silabe.

Cultura muzicală în zilele noastre

Tradiția muzicală la românii din Ungaria s-a moștenit în mod organic până în anii 1950. În urma schimbărilor sociale, tradiția populară își pierde tot mult importanța, nu se mai organizează jocuri, șezători. Obiceiurile de la nuntă și cele de la sărbătorile calendaristice își pierd și ele rolul. Se dau uitării acele elemente care au constituit caracterul special al tradiției populare românești. În locul practicării tradițiilor organice se organizează echipe folclorice. Se încearcă ca tradiția de odinioară să fie prezentată pe scenă, ca o producție coregrafică. Primele echipe de dansuri populare se formează în 1947-48 la Aletea, Apateu, Bătania, Cenadul Unguresc, Micherechi, Chitighaz, Pocei. Astfel s-a putut păstra până-n zilele noastre tradiția nunții la Aletea, șezătoarea la Micherechi, umblatul cu turca la Chitighaz. Tradiția jocului duminical este prelucrată de coregrafi, adaptată la împrejurările scenice. Frumusețea, originalitatea, varietatea ritmică a muzicii și dansului popular românesc a trezit interesul numeroșilor cercetători. Începând din anii 1950 comunitățile românești au fost căutate de etnografii de primă linie: *Lükő Gábor*, *Martin György*, *Sárosi Bálint*, *Sebő Ferenc*, *Halmos Béla*, *Tímár Sándor*, *Alföldi László*, *Felföldi László*, *Vásárhelyi László*, precum și de *Viorel Nistor*, *Gheorghe Flueraș*, *Florea Crișu*, *Alexandru Hoțopan*, *Emilia Martin*. Cele mai renumite ansambluri folclorice maghiare au și azi în repertoriu dansurile românești din Ungaria. Tinerii din ansamblurile maghiare dansează cu mare bucurie dansurile din Aletea și Micherechi. Dintre muzicanții români, cel mai renumit a devenit Teodor Covaci, dintre dansatori Gheorghe Nistor și *Vasile Pap* din Micherechi, *Gheorghe Turla*, *Petru Sabău*, *Gheorghe Gal* și fiul său, frații *Badea și Botaș* din Aletea, soții *Buha* din Chitighaz, mai mulți dintre ei fiind activi și astăzi. La Aletea în echipa folclorică activează trei generații, tinerii din Micherechi în 1988 și în 1992 s-au clasat pe locul doi în concursul celor mai bune echipe de dansuri populare din Ungaria. Ambele echipe sânt des invitate să participe la turnee în România.

Parte integrantă a tradiției muzicale este și muzica religioasă. În ultimii o sută de ani au evoluat coruri renumite la bisericile ortodoxe la Budapesta, la Bătania, la Chitighaz, la Giula. În prezent, patru comunități românești au cor (Apateu, Bătania, Giula, Chitighaz). Bisericile baptiste din Chitighaz și Micherechi au fanfare recunoscute și în România.

Reprezentanța pe țară, autoguvernarea românilor, organizează în fiecare an prezentarea echipelor folclorice ale școlilor românești din țară. Munca ansamblurilor și a corurilor este ajutată de coregrafi și dirijori din România.

Gáldi László – inedit

Prof. Dr. Mircea Popa

Învățăatul filolog maghiar Gáldi László, de la a cărui naștere s-au împlinit de curînd 90 de ani, recunoscut specialist pe plan european în domeniul poezicii și al versificației, excelent cunoscător al literaturii române moderne, și în special al poeziei lui Eminescu (lucrările sale de bază ca *Stilul poetic al lui Eminescu* și *Introducere în versificația românească*, lucrări concepute și elaborate în românește, au apărut în 1964 și respectiv 1971, bucurîndu-se de o largă popularitate și dezbateri critice), s-a arătat interesat, încă din perioada studiilor sale de specializare în Italia, cu prof. Carlo Tagliavini, de problemele istorice ale limbii române. Chiar subiectul tezei sale de doctorat a fost consacrat unei probleme de lexicografie românească, și a nume studiului dicționarelor românești. O primă variantă a lucrării a publicat-o în 1932 în revista maghiară *Nyelvtudományi Közlemények* din 1932, din care trimite un extras în același an profesorului de la Universitatea din Cluj, Nicolae Drăganu (1884-1939), bun cunoscător la rîndu-i al problemelor filologice maghiare. Făcîndu-și studiile la Universitatea din Budapesta, unde cunoscuse de aproape activitatea unor lingviști maghiari de frunte, printre care și pe aceea a lui Gombocz Zoltán (1877-1935), cu care se află ulterior în bune raporturi epistolare, cum se dovedește și din căldurosul necrolog pe care i-l consacră în revista *Dacoromania* din Cluj în 1937. N. Drăganu reprezenta la acea dată o autoritate recunoscută în materie de filologie clasică și de istorie a limbii. Studiile sale consacrate lui Mihail Halici, vechilor cărți rakóczyene sau calvinești, a unor manuscrise apocrife ardelenesti de proveniență maghiară îl făceau în mod firesc un partener de dialog ideal pentru tînărul lingvist și istoric literar maghiar care dorea să-și verifice în acest fel valabilitatea tezelor și a ideilor. În acest sens părerea lui Drăganu trăgea greu în cumpănă și o discuție științifică despre etapele de dezvoltare ale vechii istoriografii lexicografice românești putea fi profitabilă de ambele părți. Astfel că la 29 aprilie 1932 lingvistul maghiar se adresa profesorului N. Drăganu la Cluj cu rugămintea de a-i afla părerea despre lucrare (vezi scrisoarea inedită de mai jos). Profesorul N. Drăganu n-a întîrziat să se pronunțe asupra ei într-o recenzie din *Dacoromania* VII, în care califica opera lui Gáldi drept "o lucrare conștiincioasă și obiectivă", subliniind că "elementele ungurești din dicționarul lui Bob sunt studiate cu multă grijă", dar făcînd, evident, și unele obiecțiuni și sugestii în vederea îmbunătățirii lucrării la edițiile viitoare, într-un spirit de totală obiectivitate științifică și bunăcredință. Că este așa ne-o dovedește și faptul că lingvistul clujean a păstrat permanent legături și raporturi științifice cu o întreagă serie de lingviști și filologi maghiari, cum o probează recenziile și dările de seamă la lucrări semnate de Gombocz Zoltán, Asboth Oszkár, Sztripszky Hiador, Lattyák Sándor, Tóth-Szabó Pál, Bitay Árpád, Melich János sau Treml (Tamás -n.r.) Lajos. Cu majoritatea lor a purtat și o interesantă corespondență, cum o dovedesc scrisorile apărute în Biblioteca Filialei din Cluj a Academiei Române, fondul N. Drăganu. Din acest fond reproducem și scrisoarea de față adresată filologului de la Cluj de către Gáldi László (n.r. de inventar 954).

Cealaltă scrisoare pe care o publicăm este adresată profesorului clujean de estetică și literatură comparată, Liviu Rusu, căruia i-a trimis, prin bunăvoința profesorului maghiar de la Cluj de literatură comparată, Szabó György, una dintre lucrările sale, arătîndu-și intenția să scrie și despre Blaga și să realizeze o *Istorie a versului românesc*. Cele două scrisori, necunoscute pînă acum publicului cititor, vin să completeze seria legăturilor dintre personalitățile științifice ale celor două popoare vecine. Cea de a doua scrisoare o publicăm după originalul aflat în păstrarea familiei.

Budapest, 14 -VIII-1970

Mult Stimate Domnule Profesor,

Colegul meu György Szabó - pe care, din nefericire, nu-l cunosc personal - mi-a dat un telefon tocmai în momentul când era să plec la București. l-am cerut să depună prețioasa carte a Dvs. la institutul de lingvistică. Acum câteva zile am revenit din România, prima mea datorie ese te să vă mulțumesc din toată inima pentru această deosebită atenție față de mine. De mulți ani cartea Dvs. e pentru mine un adevărat "livre de chevet"; în momentul de față, având intenția să scriu din nou ceva despre versificația lui Blaga (v. și articolul meu publicat în *Melanges Rosetti*, 1965: "La vers libre est-il libre;") îmi sunt deosebit de utile și interesante observațiile Dvs despre ritmul poeziilor lui Blaga. În privința analizei descriptive sunt de acord cu Dvs., totul, chiar și versul liber al (lui) Blaga merită să fie examinate din perspectiva unor coordonate istorice. De ce am renunțat la ceea ce ar fi, după părerea mea, "metrica comparată"?

În ce privește nota cu care m-ați onorat n.195, ea are numeroase implicații teoretice și fonetice. În tânărul Eminescu se ascundea nu numai viitorul filosof (schopenhaurian), ci și un revoluționar care și-a expus ideile de ex. la începutul romanului *Geniu pustiu*. Din partea mea încercasem să recunosc glasul acestei "naturi catilinare" atât în *Junii corupți*, cât și în discursul Proletarului (sub a cărui mască e ușor să recunoaștem pe poetul însuși). Avântul retoric inspirat de ideologia lui Eminescu ca gânditor practic (v. Călinescu, opera, I) și-a găsit expresia poetică în forma alexandrinului care, de când A. Mureșanu a scris "Răsunetul" (într-un metru împrumutat de la Heliade), a devenit și cadrul ritmic al unui celebru cântec revoluționar. Să nu privim deci alexandrinii lui Eminescu numai prin prisma filosofului pesimist, ci și din punctul de vedere al unei dicțiuni cu "tempouri" variabile. "Pour toucher la question" ar fi necesar să avem observații fonetice experimentale despre Împ/ărat/ și proletar, cu valoarea silabelor în sutimi de secunde, dar aceasta depinde deja de munca viitoare a foneticienilor români. Într-un cuvânt, alexandrinul român admite o anumită polisemie funcțională despre care va fi vorba și într-o cârtică a mea (sub tipar): *Introducere la istoria versului românesc* (Editura Minerva).

Păstrând o excelentă amintire a întâlnirii noastre din Sinaia (1965) și sperând că ne vom revedea o dată, fie la Cluj, fie aici la noi, Vă rog, domnule Profesor, să primiți asigurarea stimei mele prietenești.

Al Dv. devotat,
L. Gáldi

Prea Stimate Domnule Profesor,

După sfatul profesorului meu, C. Tagliavini îmi iau voie a mă adresa, necunoscut, la Dv. cu prilejul tezei mele de doctorat, pe care v-am trimis-o astăzi. Subiectul acestui articol (publicat în *Nyelvtudományi Közlemények*, redactat de Z. Gombocz) e un capitol din istoria raporturilor maghiaro-române. Influența lexicografiei vechi maghiare asupra celei române. Am tratat chestiunea până la 1825; lucrarea de față e astfel numai introducerea unui studiu mai amănunțit, în care aș vrea să studiez împrăuriile maghiare până la dicționarele cele mai recente. Pentru dicționarul datorit lui M. Halici, cât și pentru activitatea lexicografică a lui S. Micu Klein, am utilizat cu mult folos celebrul articol al D-Voastră, scris cu atâta competență. Tot din sfatul și după îndrumările dlui Tagliavini pregătesc acum încă două lucrări: una despre elementele grecești din epoca fanariotă, iar alta (importantă pentru lingvistica generală) asupra dialectelor creole franceze, din lucrarea din urmă am rezumat câteva constatări într-o comunicare făcută la Roma, la Congresul Societății de Lingvistică romanică (apr. 1932), cu titlul *Problemi di sostrato nel creolo-francese*.

Vă rog, prea Stimate Domnule Profesor, să binevoiți a-mi scrie părerea D-vosatră pentru mine atât de prețioasă asupra tezei trimise și dacă ar fi posibil a publica o mică recenzie în splendida "*Dacoromania*".

Primiți, și din partea d-lui Tagliavini, mulțumirile cele mai sincere și asigurarea distinsei mele considerațiuni.

L. Göbl

Budapesta, la 29. IV. 1932.

Budapest, B. Eötvös Koll. I. Nagybaldogasszony út 11-13.

Tamás Lajos, a tudós és a tanár

Kese Katalin

A Tamás Lajos halála óta eltelt majd húsz esztendő megfelelő távlatot nyújt gazdag munkássága jelentőségének fölmérésére és helyének kijelölésére a XX. századi tudományos életben.

Amint Herman József, a tudóst 80-ik születésnapján köszöntő jeles romanistánk akadémiai beszédében megjegyezte: „Tamás Lajos akadémikus még életében tudománytörténeti tényezővé, sőt a magyar felsőoktatás-történet folyamatát is fémjelző egyéniséggé vált.”

Tudós volt és tanár. Legfontosabb kutatási területe a román nyelvtörténet volt és ezen belül a magyar hatások története, amelynek világszerte elismert szakembere volt. Tanulmányt írt a román nyelv és nép kialakulásáról, a román szókészletnek arról a rétegéről, amely a magyarországi latinság közvetítésével került át szomszédaink nyelvébe. Ugyanakkor nemcsak a román nyelv területén, hanem a romanisztikában és az általános nyelvészetben is kimagaslót alkotott. A román nyelv szláv elemei vezették el a bolgár, majd az orosz nyelv tanulmányozásához; a sok, különböző struktúrájú, egymással érintkező, egymásra ható nyelv ismerete pedig az általános nyelvészethez. Ezenkívül ő a magyarországi albanológia megeremítője. Mindezek alapján elmondhatjuk, hogy poliglott volt.

Nyelvészeti kutatómunkája sohasem szünetelt. Figyelemmel kísérte a nyelvészet új eredményeit és azokat a gyakorlatban is mielőbb alkalmazta. Tanulmányaiban lenyűgöző ismeretanyaggal, nagyformátumú tudomány- és nyelvészeti, romanisztikai koncepcióval lepte meg olvasóit. Kutatásai eredményét folyamatosan - idegen nyelveken is - közzölte. A fáradhatatlan buzgalom és személyes példa meghozta gyümölcsét. Rendkívül népszerű volt a diákság körében. Tanítványait, - akik „Luis” bácsiként emlegették - nem akármilyen útravalóval bocsátotta a pedagógus hivatás és a tudományos pálya útjára. Rendelkezett a vérbeli pedagógus azon tulajdonságaival, hogy diákkal és kollégával egyaránt el tudta hitetni, képes a feladatra, amit rábíz. Egyik alkalommal egy újságíró fel is tette neki a kérdést, hogy miként sikerült kivívnia e népszerűséget a diákság körében (Fiatal Magyarország, 1948. ápr. 6-i szám). Tamás Lajos általában keveset idézett másokat, mások bölcsességével nem élt vissza, önmagát adta. Ha szükség volt rá, a fiatalok akkortájt kötelező „társadalmi munkájába” is bekapcsolódott (Magyar Nap, 1948. V. 17).

Az ifjúság éve

Tamás Lajos 1904. március 23-án született Temesvárott. Apja Termi János ötgyermekes kisiparos (borbély és fodrász); anyja Tamás Julianna, csíkrákosi székely kovácsmester és kiscsiga leánya volt. Hitler hatalomra jutása után a Volksbundba csábították egyes, a felburjánzó fasiszmus uszályába került ismerősei, de ő elutasította és válaszképpen anyja nevét

vette fel 1934-ben. Következésképpen a náci hatóságok nem tették lehetővé számára, hogy eleget tegyen a berlini egyetem meghívásának, ahol előadásokat kellett volna tartania.

Az olvasás tudományát már óvodás korában elsajátította. „Gyerekkoromban heves érdeklődés támadt bennem a betűk iránt. Hogyne! Hiszen mindegyik hasonlított valamihez. A nagy A létrához, a nagy T kalapácshoz, a nagy 8 perechez és így tovább... Makacsul ismerkedtem a betűkkel, így már az elemiben halálosan untam az ábécé oktatását s bizony igen gyakran elcsavarogtam az iskolát. Év végére mégis tiszta kitűnő lettem.”¹ Elemi iskoláit Temesvárott, Csikrákoson, Lugoson és Aradon végezte. A polgári fiúiskola négy osztályát kijárva, szülei ipari pályára akarták adni, de következetes magatartásával sikerült elérnie, hogy kedvezőtlen anyagi helyzetük ellenére is beírássák a reáliskolába, annak ötödik osztályába. 1919-ben a francia és román csapatok Aradra is bevonultak, s ennek következtében az egyetlen megmaradt magyar nyelvű gimnáziumba kellett különbözeti vizsgával átiratkoznia. Itt érettségizett 1922-ben jeles eredménnyel, miután a latin nyelv mellett jól elsajátította a német és a román nyelvet. Ugyancsak itt formálódott széles körű műveltsége és mély humanizmusa.

Ekkor ismét felmerült a továbbtanulás problémája. Berde Nándor, volt Eötvös kollégista tanárának javaslatára, továbbá Eckhardt Sándor segítségével, az Eötvös Kollégium tagja lett Budapesten. Matematika–fizika szakosnak indult, két év elvégzése után pedig Bartoniek Géza ajánlatára a filológiának szentelte további tanulmányait: német – francia szakos lett, de látogatta a román nyelvi és irodalmi órákat is. A Kollégiumban a szaktárgyak mellett az olasz nyelvet és irodalmat is tanulmányozta és magánszorgalomból spanyolul is tanult. Harmadéves korában, 1924-ben két évre a bécsi egyetemre került ösztöndíjasként, ahol német irodalommal és neolatin nyelvészettel foglalkozott és közben doktori értekezésén is dogozott a bécsi Collegium Hungaricumban.

Bécsi tartózkodása után, 1926-ban visszatért Budapestre, ahol Petz Lipótról szóló értekezésével Bleyer Jakabnál ledoktorált cum laude eredménnyel. Doktori szigorlati fő tárgya német irodalom volt, a melléktárgyak pedig német nyelvészet és román filológia. Avatására azonban csak 1929-ben kerülhetett sor, amikor – hatvani reálgimnáziumi tanárként – már elő tudta teremteni az avatáshoz szükséges költségeket. Doktori diplomájának kelte 1929. április 27.

Doktori szigorlata után egyre inkább a román nyelv – és östörténet felé irányult érdeklődése. Ez irányú ismereteinek elmélyítése céljából, ösztöndíjjal újból Bécsben, majd Berlinben és Párizsban töltött egy-egy évet. Párizsban a Sorbonne előadásait hallgatta neolatin nyelvészetből és ezzel egyidejűleg az École des Langues Orientales Vivantes-on szerzett diplomát román és albán nyelvből.

1929-ben a hatvani reálgimnáziumba került. Helyettes tanári minőségében itt – amint az a részére kibocsátott hivatalos bizonyítványokból kiderül – kötelességét mindig híven és pontosan teljesítette, szaktárgyainak ismeretében kiváló tudást, a tanításban pedig kellő pedagógiai eljárást és a tanulókkal való bánásmódjában megértő szeretetet tanúsított.

Egyévi hatvani reálgimnáziumi tanárkodás után kinevezték 1930-ban a Magyar Nemzeti Múzeum Széchenyi Könyvtárának tisztviselőjévé. Mint könyvtári tisztviselő, Gombocz Zoltán megtisztelő meghívására 1934-ig több éven át az Eötvös Kollégiumban lakhatott, nőül lépésig, óraadó tanárként. Éppen ezért a későbbiekben nagy hálával adózott Gombocz Zoltánnak; őt jelölte meg valahányszor arról faggatták, hogy mely tudósok járultak hozzá tudományos fejlődéséhez, kitől kapott indíttatást, noha nyomatékosan megjegyezte, hogy eredményeit elsősorban mint autodidakta érte el.

1933-ban a Pázmány Péter Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán A román filológia című tárgykör egyetemi magántanára lett. 1933-34-ben, illetve az évek folyamán hosszabb tanulmányutakat tett Bukarestben, Rómában és Szófiában. Bukarestben nyelvészeti és néprajzi tanulmányokat folytatott. Ellátogatott több oktatási intézménybe. Sikerült tartós személyi kapcsolatokat kiépítenie néhány haladó szellemű román tudóssal, mint Alexandru

Graur és Iorgu Iordan, J. Byck. Bulgáriában az ottani makedo-románok nyelvét és népköltészetét tanulmányozta. E tanulmányutak során, szakismereteinek gyarapításán kívül nyelvismeretei is jelentős mértékben tökéletesedhettek.

1936-ban egyetemi nyilvános rendkívüli, majd 1940-ben nyilvános rendes tanárrá nevezték ki az Általános romanisztika és román nyelv és irodalom tanszékére. Ugyanebben az évben lett a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagja.

1940-ben Tamás Lajos megbízást kapott a kolozsvári Erdélyi Tudományos Intézet megszervezésére és igazgatására. A Teleki Intézetnek ezt az erdélyi tagintézetét oly szellemben vezette, hogy munkatársai a történelmi fordulat után a Bolyai Egyetem tanárai lettek (Vencel József, Jancsó Elemér, László Gyula, Márton Gyula stb.). Ugyanakkor a kolozsvári egyetemen is tartott általános nyelvészeti, főleg Saussure-rel foglalkozó és román nyelvtörténeti előadásokat. Egyetemi tanári székfoglalóját 1942. március 30-án tartotta a Magyar Tudományos Akadémián *A XVII. századi román reformáció történetéhez: Fogarasi István* címmel. Ebben a XVII. században kibontakozó nyugat-európai műveltség-terjesztő missziós tevékenységgel foglalkozott. Erdély protestáns fejedelmei erős kézzel folytatták a XVI. században megindult térítés munkáját és megerősítették az európai veretű román művelődés alappilléreit. E nagyarányú missziós munkának a Bánságban is nagy számban akadtak lelkes művelői, pártfogói és előmozdítói. A XVI. századi román káteisírodalom a heidelbergi káte befolyásának jegyében állott. Ennek szövege nyomán készült Fogarasi István lugosi és karánsebesi lelkész káteja is, mégpedig egy kivonatos magyar szöveg alapján. Ezt a szöveget sokáig nem ismerték, bár nyomtatásban többször megjelent és többek között a debreceni református kollégium könyvtárában is megvolt, hozzákötve a szintén bánsági vonatkozású Agyagfálvy - féle zsolttárak kéziratához. A Fogarasi által felhasznált magyar szöveg 1639, 1643 és 1647-ben jelent meg Gyulafehérvárott *Catechismus, azaz a keresztényi vallásnak és hitnek ... summája, avagy veleje* címmel, kétnyelvű latin és magyar kiadásban. Nemcsak a Fogarasi-káte, hanem az ún. *Catechismus calvinicus* is ugyancsak e magyar szöveg alapján készült, mely káte a XVII. század folyamán két ízben is megjelent. Következésképpen mindhárom XVII. századi román káte egyazon magyar szövegre vezethető vissza.

Kolozsvárról 1944 nyarán tért vissza Budapestre és ismét elfoglalta tanszékét, amelyről az Erdélyi Tudományos Intézet igazgatói minőségében sem mondott le.

1945 után bekapcsolódott az újjászülött tudományos életbe. Belépett a Magyar Pedagógusok Szabad Szakszervezetébe és a Közalkalmazottak Szakszervezetének mindvégig tagja maradt. 1949-ben az ELTE BTK dékánja lett és e tisztséget 1951-ig töltötte be. 1951 és 1953 között az Idegen Nyelvek Főiskolájának igazgatója, 1953 és 1955 között pedig az ELTE rektora volt. 1963-tól 1966-ig az MTA I. Osztályának titkáráként tevékenykedett. 1964-ben a Magyar Tudományos Akadémia rendes tagja lett.

Székfoglalóját 1966. március 6-án tartotta *A magánhangzók mennyiségének és a hangsúlynak összefüggése a román nyelv magyar elemeiben* címmel. Ebben nemcsak magyar és román nyelvészeti, hanem általános nyelvészeti szempontból is figyelemre méltó román nyelvbe átkerült magyar szavak hangsúlyának alakulását teszi a vizsgálat tárgyává. Arra a következtetésre jut, hogy a magyar hosszúság és a román hangsúly között nincs kauzális összefüggés, nem a román hangsúly illeszkedik a magyar hosszúsághoz, hanem megfordítva, a magyar magánhangzók mennyiségétől lényegében függetlenül, a román nyelvi minták, a román nyelv strukturális adottságai szabják meg a hangsúly helyét. A meghatározó tényezők közül kiemelkednek a hangsúlyos és hangsúlytalan román képzők és képzőszerű végződések, bizonyos szótipusok, valamint a mássalhangzós szöveg és a román szavak hangalakjának strukturális törvényszerűségei.

1966 és 1973 között, saját kérésére történt nyugdíjazásáig az MTA Nyelvtudományi Intézetét igazgatta. 1974-ig volt a Román Filológiai Intézet tanszékvezető egyetemi tanára. Munkatársai voltak e tanszéken Gáldi László, Pálffy Endre, Domokos Sámuel és Nagy Béla.

Néhány cím előadásai közül: A régi román irodalom, Cirill betűs román emlékek olvasása és magyarázata, Román leíró nyelvtan, A román nyelv szókészletének történeti áttekintése, Román szófejtési gyakorlatok, Népi latinság és újlatin nyelvek, Az újlatin alaktan története, Újlatin mondattani problémák, A romanisztika módszerei, Bevezetés az újlatin összehasonlító nyelvtudományba, Bevezetés a balkáni nyelvészetbe, Román nyelvtörténet.

Szakmaszeretetét mi sem bizonyította jobban, mint az, hogy nyugdíjba vonulása után sem szűnt meg lelkesedése. Aktívan részt vett az egyetem életében és a Román Filológiai Tanszék sorsát, melynek ötödik tanszékvezetője volt, mindvégig aggódó szeretettel figyelte. Nyugdíjba vonulása után még három éven keresztül, 1974 és 1977 között hetenként egyszer bejárt az egyetemre, ahol a fiatal, pályakezdő oktatók számára továbbképzést, nyelvészeti konzultációs megbeszéléseket tartott.

Tamás Lajos bőven kivette részét a tudományos és országos közéletből is. Nagyszámú tudományos társaságnak és bizottságnak volt aktív tagja (Magyar Nyelvtudományi Társaság, Körösi Csoma Társaság, Magyar Filológiai Társaság, Erdélyi Múzeum Egyesület, Société de Linguistique de Geneve, Société de Linguistique Romane, Societate de Linguistique, Societas Linguistica Europea, Comité International Permanent des Linguistes). Az MTA Általános Nyelvészeti Munkabizottságának elnöke volt és elnöki tisztséget töltött be az MTA -TMB Nyelvészeti Szakbizottságában is. Részt vett több külföldi tanulmányúton és kongresszuson is! 1952-ben Tiranában megkezdte Albán-magyar szótárának munkálatait. 1954-ben Bécsben a Nemzetközi Nevelésügyi Kongresszuson a magyar delegáció vezetője volt és ugyancsak abban az évben az ELTE rektoraként részt vett az edinburghi fesztiválon. 1959-ben előadást tartott Bukarestben a Colloque International de Civilisation, Littérature et Langues Romanes-on. 1962-ben Strasbourgban autoreferátumot tartott a X. e Congres International de Linguistique et de Philologie Romanes-on és 1964-ben Bukarestben előadással szerepelt a Conferința națională de lingvistică românească-n. 1965-ben a Ford alapítvány meghívására három hónapot az Amerikai Egyesült Államokban töltött, ahol több egyetemet, nyelvtudományi intézetet meglátogatott és jelen volt két kongresszuson is, San Diegoban és Washingtonban.

Évtizedes fáradhatatlan közéleti tevékenysége idején erőt gyűjtött ahhoz is, hogy jelentős alkotásokkal ajándékozza meg a romanisztikát és a román nyelvtudományt.

Mindenkor odaadó és lelkiismeretes munkásságát az alábbi kitüntetések fémjelezték: a Samuel Kölberg-díj 1934-ben, a Corvin-koszorú 1942-ben, mellyel Kodály Zoltánt is kitüntették, a Magyar Népköztársaság Érdemrend V. fokozat 1952-ben, a Felsőoktatás Kiváló dolgozója 1953-ban, a Felszabadulási Jubileumi Emlékérem 1970-ben, az Állami Díj II. fokozata 1973-ban és ugyancsak abban az évben a Munka Érdemrend I. fokozata, valamint a Révai Miklós Emlékérem 1979-ben.

Az Erdélyi Tudományos Intézet (E. T. I.) igazgatója

Mint ismeretes, a trianoni határok révén az erdélyi területek tudományos élete is kárt szenvedett. A nagymértékben összezsugorodott magyar állam új szervei és intézményei számára rendkívüli módon megnehezedett és számos akadályba ütközött az ország határain kívül eső magyar művelődési és gazdasági szervekkel való kapcsolatteremtés és tartás. Mindez az erdélyi magyarság szellemi és anyagi elszegényedését vonta maga után, bár az erdélyi irodalom e mostoha körülmények közepette is népszerűsége tette szert az anyaországban. Ugyanakkor Erdély nem tudott olyan tudományos eredményeket felmutatni és nem rendelkezett olyan gyűjteményekkel, könyvtárakkal, mint Magyarország. Megszűntek a tudósokképzés feltételei, a felsőbbfokú oktatási intézmények, amelyeket csupán a vallásfelekezetek teológiai képviseltek. A kolozsvári magyar egyetem tanárai, látva a kilátástalan helyzetet, amelyet még súlyosbított a gyülekezési tilalom, a sajtóellenőrzés, a tudományos előadások szövegének félremagyarázása és a magyar tudományos munkák román területekre való eljuttatának

megakadályozása, gyakran felvetették azon kérdést, hogy „Van-e értelme, van-e jövője az erdélyi tudományos munkának?”² és többségük elhagyta Erdélyt.

Éppen ezért 1940-ben, az új lehetőségek közepette az erdélyi művelődéspolitikának aligha volt fontosabb feladata, mint az erdélyi tudomány megszervezése és „a magyar közigazgatás lehetővé tette, hogy az erdélyi magyarság hagyományainak és fejlettségének megfelelő kulturális intézményi kereteket építsen ki.”³ Hosszú kényszerszünet után újra kezdhette tevékenységét az Erdélyi Múzeum Egyesülete (EME), a kolozsvári I. Ferenc József Tudományegyetem és létrehozták az Erdélyi Tudományos Intézetet (E.T.I.). „A kisebbségi sors iskolapadjaiból alig kinőtt erdélyi magyarságtól sokat várnak a bécsi határon innen és túl”⁴.

Az E.T.I. megalakulásáról elsőként a Budapesti Közlöny 1940 október 20-i számában olvashatunk: „A magyar királyi vallás- és közoktatásügyi miniszter Dr. Tamás Lajos budapesti királyi magyar Pázmány Péter tudományegyetemi nyilvános rendes tanárt megbízta a kolozsvári magyar királyi Ferenc József tudományegyetem bölcsészettudományi karán szervezett általános nyelvészeti és román nyelvészeti tanszék helyettesítésével, és az Erdélyi Tudományos Intézet vezetésével az 1940/41 és 1941/42 tanévek tartalmára.”⁵

Tamás Lajos személyében az Intézet élére széles látókörű tudós került, az erdélyi problémák kiváló ismerője. A munkatársak megválasztásánál főként a meglévő erőkre lehetett támaszkodni, olyanokra, akik korábban is már elkezdtek a kisebbségben élő magyarság tudományos vizsgálatát. Csak a későbbiekben kerülhetett sor új erők nevelésére, új munkaterületek bevonására. A kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem ny. r. tanárai közül Bíró Vencel, György Lajos, Kovrig Béla, Lőrincz Ferenc, Mészöly Gedeon és a budapesti Pázmány Péter Tudományegyetemre távozó Viski Károly, ny. rk. tanárai közül pedig Baráth Tibor, Csík Lajos, Hantos Gyula, Malán Mihály és Szabó T. Attila váltak az intézet tagjaivá, a tudomány valamennyi területét képviselve: román- és szláv nyelvészet, középkori és újkori magyar történet, településtörténet, államtudományok, irodalomtörténet, társadalomtudomány, közegészségügy, magyar nyelvtudomány, néprajz, biológia és örökléstan, anatómia, földrajz stb. Tagja volt a E.T.I.-nek az erdélyi műemlékek kiváló ismerője, Kelemen Lajos, múzeumi és levéltári főigazgató. Volt megalakulásakor öt intézeti tanár tagja is: László Gyula egyetemi magántanár, Vencel József, Nagy Zoltán, Makkai László, Kovács László és egy hatodik, a Ferenc József Tudományegyetem Közgazdaságtudományi Karán kinevezést nyert Széki gróf Teleki Géza.

Az E.T.I. feladatkörét a szervezeti szabálytervezet határozta meg közelebbről: „Az Erdélyi Tudományos Intézet a Teleki Pál Tudományos Intézet tagintézete. Célja Magyarország s különösképpen Erdély földrajzi, néprajzi, történeti, régészeti, társadalomtudományi, nyelvészeti, irodalmi, embertani, élettani s egyéb népi kérdéseinek, továbbá más országok népeivel kimutatható kapcsolatainak tudományos tanulmányozása, adatok gyűjtése, rendszerezése, nyilvántartása, feldolgozása és kiadványok közzététele.” Az E.T.I. feladatai között kimagasló szerepet játszottak az egyes jelentősebb tájegységeknek a monografikus feldolgozásai, továbbá az egyéni munka mellett a céltudatos munkaközösség. E sokrétű tevékenységbe nemcsak az intézet szakosztályai kapcsolódtak be, hanem olyan külső kutatók is, akik kimagasló szaktudással rendelkeztek. Az E.T.I. tagjainak lehetősége nyílt a levéltári és a könyvtári kutatómunkára is. 11 szakosztályra tagolódtak, amelyek egyben átfogó képet nyújtanak számunkra az intézet munkaköréről.

1. *A földrajzi szakosztály* munkaterve meghatározott tájegységek monografikus feldolgozásán alapult. A végső cél az ember-földrajzi szintézis volt, az összes többi szakmák részeredményeit összegezve.

2. *A néprajzi szakosztály* célja néprajzi tárgyak és néprajzi adatok gyűjtése volt. Kiterjedt Erdély valamennyi nemzetiségére, beleértve a népi műemlékek feltárását és e népi műemlékvédelem megindítását.

3. *A történeti szakosztály* feladata az Erdélyre vonatkozó forrásanyag közzététele volt, különös tekintettel a településtörténeti szempontokra, de foglalkozott a szakosztály a közép- és újkor politikai, történeti, gazdasági, egyháztörténeti, művészettörténeti, pénztörténeti, közigazgatás-történeti, közoktatás-történeti és jogtörténeti problémáival, továbbá Erdély népi életének egyéb összefüggéseivel.

4. *A régészeti szakosztály* munkaterve Erdély népvándorlás kori és főleg az első magyar századokból származó emlékeinek felkutatását és földolgozását ölelte fel.

5. *A társadalomtudományi szakosztály* munkaterve a városi és falusi népesebb csoportok szociális tömegjelenségeinek (fogyasztási szokások, munkarendszer, sajátos erdélyi létformák, közösségi magatartás, gazdasági és munkaethosz stb.) vizsgálatával foglalkozott az együtt élő nemzetiségek körében.

6. *A magyar nyelvészeti szakosztály* az erdélyi magyar nyelv akkori és korábbi állapotát vizsgálta. A népnyelvi anyag gyűjtésén kívül a szakosztály munkakörébe vágott még a hely- és személynévek (család- és keresztnévek) gyűjtése is.

7. *A magyar-román szakosztály* és

8. *A magyar-szász kapcsolatokkal foglalkozó szakosztály* irodalmi, művelődéstörténeti és nyelvi kérdésekkel foglalkozott, különös tekintettel Erdély népeinek kapcsolataira. A néprajzi szakosztállyal együtt célul tűzte ki az erdélyi román pásztorkodás szókinccsének összegyűjtését, az erdélyi román nyelvjárások leírását és a román nyelvatlasz kibővítését. A három nyelv jövevényszavainak tanulmányozása szintén a két rokon szakosztály munkakörébe tartozott. A magyar-román szakosztály első kiadványa, amelyet a szakosztály vezetője, Tamás Lajos a Miniszterelnökség megbízásából készített el, *Magyar-román közigazgatási szótár* (Budapest-Kolozsvár, 1941) volt. Ugyancsak e szakosztály borsavölgyi kutatásába Tamás Lajos kötetlen román népnyelvi szövegek gyűjtésével kapcsolódott be, Köpeczi Béla pedig mintegy 200 különféle hűjogtatást, mesét és kolindát írt össze.

9. *Az irodalomtörténeti szakosztály* munkakörébe a következő feladatok tartoztak: a magyar irodalom erdélyi tárgyú és szellemű anyagának számbavétele, Erdély irodalmi topográfiája, az erdélyi irodalom külföldi (angol, francia, német) kapcsolatai, a népiség sajátos megnyilatkozása és vetülete az erdélyi irodalmi művekben, a három nemzet alakító ereje és szerepe az erdélyi irodalom tükrében, művelődési tényezők (sajtó,ínház, könyvnyomda, irodalmi társaságok, egyesületek, könyvtárak, levéltárak stb.), kézíratos irodalmi emlékek felkutatása könyvtárakban, levéltárakban.

10. *Az embertani szakosztály* célja Erdély embertani megismerése volt rendszeres felvételek útján magyar, székely, román és szász vidékeken.

11. *Az élettani szakosztály* legfontosabb feladatait a születési és halálozási arányszám, élettartam vizsgálatok és öröklődő betegségek előfordulási arányszáma képezte különböző etnikai összetételű falvakban.

Az E.T.I. néhány jelentősebb kiadványa: Árvay József *A brassóme gyei csángó Hétfal u helynevei*, Balogh Jolán *Az erdélyi renaissance*, Jakó Zsigmond *XVII. századvégi erdélyi népösszeírások*, Kelemen Lajos *Zeyk Dániel önéletírása*, Kniezsa István *Erdély középkori helynevei*, Makkai László *A középkori román társadalom és település*, Szabó T. Attila *Kalotaszeg helynevei*, Tamás Lajos *Fogarasi István román ká téja*, Torma Zsófia *gyűjteménye* – kiadja Roska Márton, Tolnai Gábor *Gr. Teleki József nyugati utazásai*, Varjas Béla *Gismunda és Guisquardus széphistóriájának első kiadása*.

Az E.T.I. igazgatójaként Tamás Lajos több érdekes előadást tartott, többek között *Az olasz nyelv élettrajza és Olaszország európai hivatása* címmel. Több jeles külföldi tudóst látott vendégül. Így Thomov bolgár és Collinder svéd professzort.

A Kolozsvárott eltöltött évek még jobban elmélyítették, gyümölcsözőbbé tették Tamás Lajos tudományos munkásságát. Életműve hosszabb évek távlatából is imponáló és az általa megkezdett kutatások folytatására serkent.

**Munkássága. Tanulmányok és kötetek villanófényben
A román-magyar nyelvi kapcsolatok vizsgálata**

Tamás Lajos tudományos pályája 1927-ben vette kezdetét, amikor a berlini Ungarische Jahrbücher hasábjain méltatta Mario Roques *Palia de la Orăştie* - kiadását, majd ugyancsak itt Nicolae Drăganu tanulmányát Mihail Halici-ról.

Érdeklődésének középpontjában már ekkor a román-magyar kapcsolatok történeti és főként nyelvészeti vizsgálata állott. Ebből a tárgykörből való *Die ungarischen Lehnwörter im Rumänischen* című közleménye, amely az említett berlini folyóiratban látott napvilágot 1928-ban. Ebben a román fejedelmi kancelláriák XIV.-XVII. századi szláv nyelvű okleveleiben fellelhető magyar szavak alapján rajzolja meg a magyar kultúrelemek szerepét a román udvari életben (uric = örökbirtok, păharnic = pohárnok, aprod = apród), a városi és falusi életben (oraş = város, salaş = szállás, şoltuz = soltész, pârgar = polgár, chotar = határ, ilis = éles, bir = bér, holdă = hold, obadi = jobbágy), a kereskedelmi életben (sechereş = szekeres, terch = teher, vig = vég, marcha = marha, ban = bán), a hadi életben (corda = kard, pâriălab = porkoláb, chusar = huszár), a jogban (adălmas = áldomás, chezăş = kezes, ponoslui = panaszol, pârás = peres, băntui = bánt).

A *Die ungarischen Lehnwörter im Rumänischen* című munka a nyelvtörténeti adatok mellett földrajzi elterjedési adatokat, változatokat, származékokat, eredettel összefüggő kérdéseket és etimológiai kritikai értékeléseket is tartalmaz.

Már ifjabb korában felfigyeltek Tamás Lajos kutatásaira a külföldi szakemberek. Kapcsolatot tartott fenn a legjelesebb román nyelvészekkel is. Így jelent meg Jászvásáron az *Arhiva* című folyóiratban az *Über die rumänischen Zeitwörter ungarischen Ursprungs* című tanulmánya, továbbá 1934-ben az Alexandru Rosetti szerkesztette, Párizsban és Bukarestben közreadott *Bulletin Linguistique* című folyóirat II. kötetében ugyancsak német nyelvű értekezése *Der dynamische Wortakzent der ungarischen Lehnwörter im Rumänischen*, amelyben a román nyelvbe került magyar kölcsönszavak hangsúlyviszonyait elemezte.

Alapvető fontosságú Tamás Lajosnak azon értekezése is, amely 1942-ben látott napvilágot Kolozsvárott *A magyar eredetű rumén kölcsönszavak művelődéstörténeti értékelése* címmel. Ebben a magyar és a román nyelv viszonyának feltárása előtt, röviden áttekinti a két nép történelmének legfontosabb mozzanatait, utalva arra, hogy a magyar nyelvi hatás legrégibb írásos nyomaival azokban a középkorvégi egyházi-szláv és középbolgár oklevelekben találkozunk, amelyeket a havasalföldi és a moldvai vajdák kancelláriáiban fogalmaztak. A magyar kölcsönszavak legrégibb rétege tehát nem román nyelvű írásos emlékekben mutatható ki, ami azzal magyarázható, hogy a moldvai és a havasalföldi románság műveltségi hovatartozását még abban az időben is a Dunától délre fekvő, bizánci-szláv kultúrkör határozta meg, amikor már a Dunától északra az első román államalakulatok megszülettek. Éppen ezért egészen a reformációig kizárólag az egyházi szláv volt a románok szertartási nyelve és következésképpen, a középkori szokásoknak megfelelően a kancelláriák és bíróságok hivatalos nyelve. Nyugaton, amelyhez Magyarország is tartozott, e szerepkört a latin töltötte be. Ez volt a XIX. század első feléig a magyar országgyűlés, továbbá a fő- és köznemesség nyelve. A magyarországi latin oklevelekhez hasonlóan, melyek számos szót őriztek meg, a moldvai és havasalföldi kancelláriák szlavon iratai is a román nyelv sok elszórt nyomát tartották fenn. „A havasalmi és moldvai szlavon oklevelek magyar eredetű szavai már mint a középkorvégi rumén nyelv befogadott alkatelemei kerültek a kancelláriák hivatalos nyelvébe”.

A legrégibb eredetű magyar kölcsönszavak a két vajdaság megalapításával majdnem egyidőben jelennek meg. Ezek jelenlétére utal Tamás különböző fogalomkörbe tartozó példákon keresztül. Például a földművelés terén: biriş = béres, boghie, boaghe = boglya; az állattenyésztés terén: iştalău = istálló, cociş = kocsis, sârsam = szerszám; az iparágak és

foglalkozások terén: aciu = ács, astăluș = asztalos, misarăș = mészáros; a ruházat és népviselet terén: sabău = szabó, bumb = gomb, căput = kabát stb.

Ugyancsak ez időben készítette el a már említett *Magyar-román közigazgatási szótár*-át (1941) és adta ki 1942-ben Kolozsvárott *Fogarasi István kátéja. Fejezet a bánsági és hunyadmegyei ruménség művelődéstörténetéből* című könyvét.

Ebben a reformációnak az erdélyi románságra gyakorolt hatását tárta fel és egyben közzétette egy XVII. századi román káté faximile szövegét is. Fokozza műve jelentőségét, hogy erre a forrásanyagra elsőként figyelt fel. Ezért szeretnék kicsit bővebben szólni róla.

Fogarasi István kátéjának publikálása 1648-ban nemcsak a magyar-román kapcsolatok történetében fontos mozzanat, hanem egyben egy adott korszak törekvéseit is tükrözi. A reformáció és az ellenreformáció koráról van szó! Miként a középkori katolicizmus, a reformáció is igyekezett a románságot az ortodox bizánci-szláv szellemében a nyugati kultúrának megnyerni. Számos országgyűlési végzés és fejedelmi rendelkezés bizonyítja, hogy János Zsigmondtól kezdve egészen Apafi Mihályig Erdély protestáns fejedelmei, főurai és nemesei nagymértékben támogatták a román nép vallási, erkölcsi, művelődési és társadalmi felemelkedésének ügyét. Ezt bizonyítják azok a vallási szövegek, amelyeket első ízben román nyelvre fordítottak (Az Új- és az Ótestamentum, a zsoltárok, a katekizmusok stb.)

A Bánátban és Hunyad vármegyében a reformáció könnyebben tért hódított, mivel e területeken a nyugati szellemi hatások a románság körében még Nagy Lajos idejében elterjedtek. Az Ótestamentum első két, magyarra fordított könyvét még 1582-ben kiadták Szászvárosban román nyelven, egy lugosi és egy karánsebesi protestáns lelkész tolmácsolásában. Efrem Zacan – szintén lelkész –, az első román tanító, akinek nevével találkozunk e korszakban. Ez arra utal, hogy már a XVI. században létesítettek román iskolákat az akkor protestáns Magyarországon és később, a XVII. században hasonlóképpen. Ezekben nagy hangsúlyt fektettek a katekizmus elsajátítására.

A magyar és latin szövegek alapján nyomtatott XVII. századi román káték szorosan összefüggnek a heidelbergi kátéval. Ezek közül a legjelentősebb az I. Rákóczi György fejedelem megbízásából románra fordított katekizmus, amely két kiadásban is napvilágot látott. Először 1640-ben Gheorghe Csulai román pap fordításában Gyulafehérvárt, majd 1648-ban a magyar Fogarasi István tollából. Az első kiadás cirill betűkkel, a második pedig magyar-latin betűkkel íródott.

Ami a Fogarasi-káté forrását illeti, megállapítható, hogy Fogarasi és Csulai ugyanazt a szöveget használták. Továbbá a kérdések és feleletek száma, valamint a magyar nyelvi sajátosságok és verbális fordítások, a szászvárosi Ótestamentumhoz (*Palia de la Orăștie*) hasonlóan, közös magyar szövegre vezethetők vissza. Ennek alapján világossá válik, hogy Fogarasi a *Catechismus Religionis Christianae*-nak (Gyulafehérvár, 1636, 1639, 1643, 1647) egy latin-magyar kiadását vette alapul, amely abban az időben nagy népszerűségnek örvendett, és amely szintén 77 kérdést és feleletet tartalmaz. A XVII. század valamennyi román kátéja azonos magyar forrásból táplálkozott.

A Fogarasi által használt eredeti magyar szöveg nyelvészeti hatása lépten-nyomon szembeötlő, de főként a mondatban és a szóképzés területén feltűnő. Néhány példa erre: *î ntrînmbător* (közbenjáró), *stător de bășău* (bosszúálló), a *făgădui* (fogadni), a *tăgădui* (tagadni), *bicilui* (becsülni), a *bintetui* (büntetni), *feiedelem* (fejedelem), *semeli* (személy) stb.

Fogarasi életéről kevés adat áll rendelkezésünkre. Annyi azonban bizonyos, hogy irodalmi és fordítói munkássága nem korlátozódott a heidelbergi káté tolmácsolására. Kátéjának előszavában ő maga utal arra, hogy elkezdte Dávid zsoltárainak román nyelvre fordítását.

1940-ben Kolozsvárott Tamás Lajos megindította az *Erdélyi Tudományos Intézet Kiadványai* című sorozatot, amelynek főszerkesztője volt és amelyben számos magas színvonalú tudományos cikk került publikálásra.

1944-ben, ugyancsak Kolozsvárott hagyta el a sajtót *Ugocsa magyar-román kapcsolatok* című munkája. Ebben az észak-erdélyi román nyelvjárások magyar jövevényszavait dolgozza fel, történetileg alátámasztott glosszáriummal kiegészítve. Tamás tanulmányának kiindulópontjául Vasile Scurtu román etnográfus *Cercetări folclorice în Ugocea Românească (Anuarul Arhivei de folclor IV - 1942. 123-178)* című írása szolgált. Scurtu bejárta a történeti Ugocsa megyének délkeleti falvait és azokban számottevő néprajzi anyagot gyűjtött. Kutatásai a népnyelv ismeretének szempontjából is hézagot pótoltak. Megállapításait Tamás kiegészítette Szabó István Ugocsa megyéről írt monográfiájának adataival. Szabó István szerint az ugocsa románság népi kapcsolatai általában a dél felől szomszédos Szatmár megyébe vezetnek. Az ugocsa románok népviselete, nyelve és szokásai körülbelül azonosak a szatmármegyeiek néprajzi alkatával. Az ugocsa román népnyelvre gyakorolt idegen hatások közül a magyar a legerősebb. E hatás nem kizárólag közigazgatási úton érvényesült, hanem közvetítésében nagy szerepe volt – a vidék magyar földbirtokosai mellett – a közvetlenül szomszédos magyar nyelvterületnek és az ugocsa románsággal nagy számban együtt élő magyar jobbágyságnak is. Pusztán a közigazgatás nem közvetíthette volna azt a gazdag, a legváltozatosabb fogalomkörökbe illeszkedő szóanyagot, amely az élet szinte valamennyi megnyilvánulását felölelte és egyáltalán nem korlátozódott felülről terjesztett kultúrszavakra. Ugyanakkor a magyar hatás nem minősíthető csupán lexikálisnak. A kétnyelvűség megszokott jelenség volt Ugocsában, ahol különösen az idősebbek közül sokan beszéltek magyarul és így magyaros mondat szerkesztések is gyakran előfordultak (nici de hir nu le-am auzit = hírt sem hallottam róluk, hírből sem ismerem őket). A pusztá szóátvételeknél többről van tehát szó. Tamás összeállította azoknak a magyar elemeknek a listáját, amelyek Scurtu gyűjtéséből származnak és helyenként Szatmár megyei és máramarosi adatokat is közölt.

A román-magyar nyelvi kapcsolatok, valamint a román nyelv magyar jövevényszavainak kutatása nyomon követhető Tamás Lajos egész tudományos pályája során. E tárgykörbe vág *A magánhangzók mennyiségének és a hangsúlynak összefüggése a román nyelv magyar elemeiben* (MTA I. Osztályának Közleményei. 23. 1966. 27-39.) című közleménye is. A román nyelvbe átkerült magyar szavak hangsúlyának alakulása nemcsak magyar és román nyelvészeti, hanem általános nyelvészeti szempontból is figyelmet érdemel. Éppen ezért teszi Tamás e kérdést vizsgálat tárgyává, megállapítva, hogy a magyar hosszúság és a román hangsúly között nincs kauzális összefüggés, nem a román hangsúly illeszkedik a magyar hosszúsághoz. Kifejti, hogy a hangsúly helyét a magyar magánhangzók mennyiségétől lényegében függetlenül, a román nyelvi minták, a román nyelv strukturális adottságai szabják meg. A meghatározó tényezők közül kiemelkednek a hangsúlyos és hangsúlytalan román képzők és képzőszerű végződések, bizonyos szótípusok, valamint a mássalhangzós szóvég és a román szavak hangalakjának strukturális törvényszerűségei.

1966-ban jelent meg német nyelven Tamás Lajosnak a román-magyar nyelvi érintkezésekre vonatkozó korszakzáró monográfiája *Etymologisch-historisches Wörterbuch der ungarischen Elemente im Rumänischen (Unter Berücksichtigung der Mundartwörter)* (Bp., Akadémiai Kiadó, 1966. 936. lap), amelyet később az Egyesült Államokban is kiadtak (1967). Ez a mű harminc év kutatómunkájának gyümölcse és 1968-ban Nívódíjjal jutalmazták. A román nyelv magyar elemeiről a múlt század végén készült két összefoglalás, Alexics György és S. C. Mândrescu műve időközben elavult és ez készítette Tamás Lajost arra, hogy a román szókincsnek e magyar tekintetben is jelentős fejezetét feldolgozza. A első világháború után többen is foglalkoztak a román nyelv magyar elemeivel. A legeredményesebb kutatók Nicolae Drăganu, az Eötvös Kollégium hajdani növendéke, a kolozsvári egyetem egykori professzora, Gáldi László és Carlo Tagliavini. Megkülönböztetett tisztelettel említi Tamás Alexandru Rosetti román akadémikust az e témával foglalkozók közül. Tamás Lajos közel ezer oldalt felölelő könyvében adatokat találunk a román nyelv magyar elemeire vonatkozóan a XIV. század végétől egészen 1960-ig. Figyelembe veszi a korábbi kutatásokat is, sőt beveszi munkájába a

különböző vidékekről származó nyelvjárási gyűjtéseket is, valamint néhány jelenkori író művét és népköltészeti kiadványt.

Könyve méreteire jellemző, hogy 2800 szókészleti elemhez ad román és magyar anyagot, modern, enciklopédikus jellegű bibliográfiát és tudománytörténeti áttekintést. Ezek nagy része természetesen az erdélyi román nyelvjárásokban él, több mint 180 azonban a román köznyelv része, mégpedig művelődéstörténeti szempontból figyelemreméltó. Tamás Lajos műve tehát alapvetőként tartható számon. Míg Alexandru Cihac 1879-ben franciául közzétett román etimológiai szótára még mindössze csupán 500 magyar eredetű jövevényszót tárgyal, Alexics György 1888-ban megjelent értekezése pedig mintegy ezret, addig az ő 1966-ban megjelent szótára már közel háromezer szócikkben tárja fel a román nyelvnek, különösképpen a nyelvjárásokban élő magyar elemeit. Ezek az elemek a két nép több száz éves kapcsolatával magyarázhatóak és e kapcsolatokról főként a nyelvjárások vallanak. Tamás ezért tette a nyelvjárások szókincsének tanulmányozását kutatásai tárgyává.

Szótárában Tamás Lajos nemcsak nyomtatásban megjelent forrásokat használ, hanem kéziratos anyagot is (XVII. századi kéziratokat: Agyagfalvy szótárokát és dicsőítő énekeket, Viski, A. A. Praeetis Nasody és Budai-Deleanu szótárait; T. Corbea szótárát Gálai feldolgozásában). A szláv oklevelekből merített példák általában cirill betűkkel szerepelnek. A cirill betűs forrásokból származó adatokat Tamás Al. Rosetti fonetikai átírási rendszerét alkalmazva közli.

Nem csupán az egyértelműen magyar eredetű szavak lelhetők fel szótárában, hanem azok is, amelyek eredete körül különféle vélemények alakultak ki.

Azokat a szavakat, amelyeket itt-ott magyar eredetűként szoktak feltüntetni, de az ő megítélése szerint más eredetűek, Tamás figyelmen kívül hagyja (pl. *catrință* = *katrinca*, *lepelszoknya*, *kötényszoknya*), akárcsak azokat, amelyek lehetnek éppen úgy szláv, mint magyar eredetűek (pl. *sabie* = *kard*). Nem tér ki a török eredetű szavakra sem, amelyek Erdélyben valószínűleg magyar forrásból származnak (pl. *briceag* = *bicska*), a nemzetközi szavakra (pl. *criptă*, *focă*, *viperă* stb.), valamint olyan szavakra sem, amelyek egyaránt származhatnak német vagy magyar forrásból (pl. *bal*, *bazar*, *bonbon*, *caviar*, *gala* stb.).

A legtöbb példát tehát azok a magyar szavak képezik, amelyek a román nyelvjárásokban élnek (pl. *palotă* = *palota*, *serzedis* = *szerződés*, *munkaș* = *munkás*).

Mint közzismert, átkerült a román nyelvbe néhány magyar képző is, mint *-șag*, *-șug*, *-șig*; *-ău*, *-eu*; *-ălui*, *-elui*, *-ului* (pl. *meșteșug* = *mesterség*, *birau* = *bíró* stb.).

A címszó még világosabbá tétele érdekében, Tamás Lajos megadja jelentését németül és franciául is, megkönnyítve ezáltal a szótár használatát a neolatin nyelvekkel foglalkozók számára.

A szavak általában szövegösszefüggésben jelennek meg, utalással arra vonatkozóan, hogy a mindennapi használatban, a népköltészetben, a népmesékben, kifejezésekben, közmondásokban, tájnyelvet használó íróknál stb. találkozunk velük.

A szócikk második részében fellelhetők az alapszó szószármazékai. Az utolsó részben pedig a magyar szavak (a nyelvjárási variánsok is).

A címszó hangsúlyának is utána nézhetünk Tamás Lajos szótárában. Csak azoknak a szavaknak a hangsúlyára nem tért ki, amelyeknél nem lehetett egyértelműen megállapítani, vagy a használt források egyazon szó esetében két hangsúlyt jelöltek (pl. *bócor* - *bocór*).

Szócikkei megszerkesztésekor Tamás Lajos volt román szakos hallgatói (Varga Anna, Király Sándor, Kozma Mihály és Németh Viora) nyelvtudását is segítségül hívta. Természetesen a szótárában fellelhető magyar elemek többsége - mint már említettem - nyelvjárási, a köznyelvben nem használatos, amit egyes bírálói szóvá is tettek.

Az eredet kérdései

Foglalkozott Tamás Lajos a román nép és nyelv kialakulásának sokat vitatott, bonyolult kérdéseivel is, felülvizsgálva az addigi elméleteket és kialakítva önálló állásfoglalását. Erre vonatkozó első írása 1931-ben jelent meg a Jancsó Benedek Társaság kiadványaként *A románság őshazája és a kontinuitás* címmel. Ez a téma továbbra is foglalkoztatta és több tanulmányában visszatért rá (*Az erdélyi oláhok*, Történeti Erdély, Bp., 1936, *A román nép és nyelv kialakulása*, Hittel 1942. májusi száma, Kolozsvár, *Das Volkswerden der Rumänien*, Danubia Budapest/Leipzig/Milano, *Ungarn und Walacho-Rumänien*, Bp., 1943 stb.) E kérdés nagy szintézisével *Rómaiak, románok és oláhok Dácia Trajánában* (Bp., 1935) című művében találkozunk. Tamás e nagy visszhangot kiváltó, fiatalkori könyvét franciára is lefordította (*Romains, Romans et Roumains dans l'histoire de la Dacie Trajane*) és közzétette az Archivum Europae Centro-Orientalis című folyóiratban is, amelyet Lukinich Imre támogatásával tíz éven keresztül szerkesztett.

A kontinuitás problémája napjainkban is igen időszerűvé vált, azzá tették soha nyugvópontonra jutni nem tudó politikai törekvések.

Tamás történeti és nyelvtudományi érvek felsorakoztatásával - bizánci, görög, latin, román és magyar forrásokra támaszkodva, az *audiatur et altera pars* elve alapján - foglal állást e sokat vitatott, a szakmai viták keretében álló kérdésben. Rámutat arra, hogy Dáciában egy dákorómai keveréknép létrejöttének feltételei úgyszólván teljesen hiányoztak. A dákság, mint nép három egymás után következő hadjárat során tönkrement, a megmaradtak zöme pedig kivándorolt a Dácia Trajana néven szervezett új római tartomány területéről, mert ragaszkodott a szabad élethez. Az ún. szabad dákok állandó betöréseikkel nyugtalanították a provincia életét és nem állt szándékukban a beolvadás. Utolsó uralkodójuk, Decebál, a dák nemességgel együtt öngyilkos lett, a vereséggel végződő harmadik hadjárat után. A jó másfélszázados római uralom pedig időtartamát tekintve sem volt elégséges ahhoz, hogy az aránylag gyenge erősségű latinizáló erők az ottani vegyes népességű és nyelvű telepesekből egységes nyelvű népet formáljanak. A román nyelv jó darabig egészen, majd a későbbiekben is részben a nyugat-európai szellemi erők hatókörén kívül fejlődött. Ezt jelzik azok a sajátosságok, amelyek a román nyelv négy fő változatában (dákó-román, macedo-román vagy arumén, megleni és isztro) a többi balkáni (albán, bolgár, szerb, görög, sőt török) nyelvhez hasonlóan megvannak, a nyugati újlatin nyelvekből azonban általában hiányoznak. A románok ősfoglalkozása, a pásztorkodás, számos szó, az egész nyelvtan, nyelvszerkezet elegendő - Tamás nézete szerint - annak bizonyítására, hogy a román (ösoláh) nyelv az albánság szomszédságában fejlődött balkáni típusú újlatin nyelvvé. Így tehát a román nép hazáját is az ősi albánság mellett kell keresnünk, nem pedig a Dunától északra, Erdélyben. A modern újlatinságban egyedül a románok a görögkeleti egyház hívei. A protestáns térítési törekvések a reformáció korában sem tudták a nyugati eredetű új hitet a románok körében meggyökereztetni a balkáni ortodox kultúrkörbe való tartozás erős köteléke miatt. Ez szintén arra utal, hogy a Balkán-félszigetről vándoroltak be a vidékre. A román cirillika, a nyugati román nyelvekben fellelhető germán elemek hiánya, a kenézség és a bojárság intézménye stb. mind további bizonyítékai a balkáni eredetnek. A Köpeczi Béla szerkesztésében megjelent *Erdély története* című hatalmas munka Tamás elméletét látszik igazolni. Könyve tehát a román etnogenezis kutatói számára alapvető műként tartható számon. Mind az öt fejezetet - mai szemszögből megítélve is - áthatja a szomszédos román nép és annak kultúrája iránti tisztelet. Szerzője rámutat arra, hogy „a tudományos kutatásnak éppen a súlyosabb természetű kérdések megoldásában nem szabad megtorpannia, hiszen ezeknek inkább vonzó, mint eltaszító erejük van”.

Tamás Lajos egy későbbi tanulmányában - *Sur la méthode de l'interprétation des cartes de l'Atlas Linguistique Roumain* (AECO III. 1937, 228-243) - a nyugati mintára készülő román nyelvátlasz (Pușcariu Sextil: *Les enseignements de l'Atlas Linguistique Roumain*. Revue de

Transylvanie III, 1936) módszertani megoldásait és alapelgondolását vette kritika alá. Ez az atlasz néhány latin eredetű szó mai földrajzi elterjedéséből próbál következtetéseket levonni a középkori románság területi kiterjedésére, sőt Dácia-Trajána II-III. századi latin nyelvű népességére, anélkül, hogy állításait történelmi forrásokkal alátámasztaná. Tamás a nyelvészeti érvek és történeti adatok tömegével mutatja ki, hogy ez a tétel nem alkalmazható a balkáni eredetű északi románságra és hogy a nyelvatlasz eredményei nem bizonyíthatják a dáko-román elmélet tanításait.

A román nyelv kutatása

1945 után Tamás Lajos több tanulmányt közölt a román nyelvre vonatkozóan. Többek között *A román nyelv fonémarendszeréről* (Filológiai Közöny, 1956. 3. 95-111). Ennek középpontjában az a - mind általános, mind nyelvészeti szempontból nagy jelentőségű - vita áll, mely a román nyelv fonémarendszere körül forog. Kiindulópontként a román nyelvészek élgárdájához tartozó három tudós, Emil Petrovici, Alexandru Rosetti és Alexandru Graur álláspontjai szolgálnak. Tamás Lajos Petrovici nézetét és annak ellentmondásait fejt ki részletesebben, aki alapos szlavisztikai ismeretek birtokában a román nyelvjárások kiváló ismerőjeként azt vallotta, hogy mind a román köznyelvben, mind pedig a nyelvjárásokban a mássalhangzók zöngés/zöngétlen korrelációján kívül megvan a kemény/lágy korreláció is, mégpedig nemcsak ott, ahol Rosetti és Graur is elismerik, azaz a szóvégeben (pl. pom/pom, írva pom/pomi), hanem szókezdetben és a szó belsejében is (pl. carul/car'ul cariu!').

Egy másik cikkében *A román irodalmi nyelv eredetének kérdéséhez* (Filológiai Közöny, 1957. 4. 415-416) fűz értékes adalékokat. Elsősorban arra a kérdésre keresi a választ, hogy mit vallanak a román nyelv jövevényszavai az irodalmi nyelv eredetével kapcsolatban. Röviden érinti a román irodalmi nyelv eredete körül kialakult vitát és annak legfontosabb állomásait. E vita lényegében már a polgárosodás korában elkezdődött, I. Heliade és C. Negruzzi nevezetes levelezésével, majd tovább folytatódott és a szembenálló vélemények idővel polarizálódtak. Egyes nézetek szerint a román irodalmi nyelv azonos a már Coresi nyomtatványaiban fellelhető *munténiai tájnyelvvél*, azaz a többi tájnyelv nem játszott szerepet az irodalmi nyelv kialakulásában. E felfogás sokban megegyezik az irodalmi nyelv fejlődésének olasz, francia vagy akár spanyol útjával, amikor csakugyan egy-egy önálló tájnak irodalmi rangra emelkedett nyelve szorította ki a többi. A munténiai elmélet hívei szívesen hivatkoznak Ion Heliade Rădulescúra, aki azt tanácsolta a moldvai íróknak, mondjanak le szűkebb hazájuk nyelvi sajátosságairól, főként pedig Costache Negruzzi, aki 1839-ben kijelentette, hogy a munténiaiak nyelvtenét követve írt, miután kezdetben erősen moldvai csengésű román nyelvet használt. A román helyes ejtés kialakításában H. Tiktin ugyancsak a munténiai köznyelvi ejtésnek tulajdonított vezető szerepet, mert nézete szerint az állt legközelebb az irodalmi hagyományhoz, de már ő is felfigyelt arra, hogy bizonyos esetekben a munténiai kiejtés eltér a hagyományostól.

Tamás összefoglalja az e állásponttal szembenálló ellenvélemény lényegét is, rávilágítva arra, hogy román nyelvterületen (a Balkán-félszigeti és az isztriai románokról ez esetben nem beszélve) soha olyan éles nyelvjárási különbségek nem voltak, mint például Itáliában, Galliában vagy Oroszországban.

Éppen ezért magától értetődik, hogy az irodalmi nyelv kialakulásában nem egy, hanem több nyelvjárás vett részt. Ezeket területi nyelvjárásoknak nevezzük. E felfogásnak Iorgu Iordan a legtekintélyesebb képviselője, aki szerint a XIX. század első feléig nem is beszélhetünk mai értelemben vett egységes irodalmi nyelvről, mert addig az egyes - politikailag is időnként különváló - tájak írói történeti okoknál fogva nem is tehettek mást, mint hogy szűkebb hazájuk román népnyelvét emeljék irodalmi rangra és hogy úgy írjanak, ahogy körülöttük beszélnek. Ezek a bizonyos fokig sajátosan színezett regionális irodalmi nyelvek azonban csak hangtani és szókincsbeli eltéréseket mutatnak, alapvető szókincsük és nyelvtani rendszerük azonos. Iorgu

Iordan véleménye szerint a Tîrgovişte-Brassó környéki munténiai nyelvváltozatot azért teheték meg sokan a román irodalmi nyelv kizárólagos őseinek, mert valójában a Munténiában beszélt román nyelv állt legközelebb a kialakuló irodalmi nyelvhez (főként fonetikai szempontból, amit Iordan a legfontosabbnak tart).

A román irodalmi nyelv eredetének problematikáját illetően, Tamás Iorgu Iordan nézeteit tartja a legelfogadhatóbbnak. E nézetek alátámasztására szemügyre veszi a román nyelv magyar jövevényszavait, utalva arra, hogy ezek földrajzi elterjedésük szempontjából a legváltozatosabb képet nyújtják. A magyar elemek is igazolják azt a felfogást, miszerint a XIX. századig nem volt minden tekintetben egységes irodalmi nyelv, hanem irodalmi nyelvjárások voltak (ezek egyike a munténiai is).

Tamás említ néhány példát, többek között a *făgas* (kerékvágás) és az *altoi* (olt) szavakat:

Erdély văgaş ogaş,	Moldva haugaş, hogaş	Munténia văgaş, făgaş	Irodalmi nyelv făgaş
Erdély ultui, ultoi, oltoi	Moldva hultui, holtui	Munténia altui, altoi	Irodalmi nyelv altoi

E két szó sommás történetén keresztül ecseteli, hogy az egyes román lakta tájak a saját hangtani törvényszerűségeik szerint fogadták be a magyar szavakat és az írott szövegekben az egyes, megfelelő táji változatok jelentkeznek. De arra is rávilágít, hogy a XIX. században a munténiai változat csakugyan teret hódított és így válik lassan a magyar szónak éppen a munténiai változata irodalmi nyelvi uralkodó alakká. A munténiai irodalmi nyelv szabályozó, kiegyenlítő szerepe tehát egyes magyar eredetű szavak változatain keresztül is kimutatható.

Tamás Lajosnak ez a tanulmánya orosz nyelven is megjelent.

A nyelvtanulásról

A magyar és a román nyelv mellett Tamás Lajos élénk érdeklődést tanúsított más nyelvek iránt is. Legendává vált, hogy milyen sok nyelvet ismert. Egyszerű szóhasználattal élve nyelvszeni volt. Az idegen nyelveket tökéletes kiejtéssel, hibátlan grammatikával beszélte. Németül, franciául, románul és olaszul beszélt, írt és olvasott; latinul és portugálul olvasott; angolul elég jól beszélt és olvasott. „Én nem hiszek ugyan a lélekvándorlásban, de mikor egy idegen nyelvet tanulni kezdek, mindig az az érzésem, hogy én azt a nyelvet valamikor már tudtam és most csak felfrissítem régebbi emlékeimet” – vallotta egyik alkalommal.

Több vitában, ankéton részt vett a korszerű nyelvoktatással kapcsolatban. Ami a nyelvérzék, nyelvtelenség kérdését illeti, a következőképpen vélekedett: „Idegen nyelvet szorgalommal és következetes egyéni tanulással el lehet ugyan sajátítani, ám annak beszédjében, aki pusztán csak szorgalommal tanul idegen nyelvet, hogy úgy mondjuk, nincs vitamin, nincsenek színek, stílárís árnyalatok. Az idegen nyelv árnyalatainak felszívásához sajátos tehetség kell, zenei és stílárís érzék. Akiben ez nincs meg, arra egy idegen szöveg csak úgy hat, mint egy egyszerű rézkarc, de akiben megvan ez a tehetség, az gazdag színekben pompázó képként élvezi a szöveget, a beszédet.”⁶ Ennek ellenére hangoztatta, hogy szorgalom, akarat, kedvező nyelvtanulási feltételek a nyelvérzék hiányosságait elegendő mértékben korrigálhatják s így a gyengébb nyelvérzékűek is társadalmi szempontból jól értékesíthető nyelvtudásra tehetnek szert. Viszont „...jól meghatározott cél nélkül, csak úgy általában nem lehet hatékonyan nyelvet tanulni és tanítani”. Példaként az Arizona fővárosa (Phoenix) melletti American Institute for Foreign Trade-t említi, ahol a hallgatóknak két-három hónap alatt kell elsajátítaniuk idegen nyelveket megfelelő tanulási feltételek mellett (egész nap az idegen nyelvvvel foglalkoznak, nyelvi órákon vagy nyelvi laboratóriumokban). Nem azt kérdezik, lehet-

e egy idegen nyelvet ennyi idő alatt elsajátítani vagy sem, hanem azt mondják, az idegen nyelvet a rendelkezésre álló két-három hónap alatt el kell sajátítani. Az oktatási módszereket és a tananyagot aszerint határozzák meg, hogy milyen fokú nyelvismeretet akarnak elsajátíttatni. Ott, ahol ő járt, öt fokot különböztettek meg az egyszerű nyelvi ismeretektől a vitaképes beszédig. Ilyen fokozatokra lenne szükség – véleménye szerint – nálunk is, mivel az idegen nyelvek tudása nem csupán műveltségi kérdés, hanem a nemzetközi tudományos együttműködés javításának is egyik feltétele.

Sajnos annak ellenére, hogy a nyelvtanulás kérdése nagyon foglalkoztatta és ő maga is több idegen nyelv ismerője volt, tanulmányaiban nem találkozunk e kérdés részletesebb kifejtésével.

Albanológiai kutatásai

A pesti egyetemre került Carlo Tagliavini olasz professzor befolyására Tamás Lajos Eötvös kollégistaként, a 20-as évek végén kezdett a román nyelv kialakulása szempontjából kulcsszerepet játszó *albánnal* is mélyrehatóbban foglalkozni. E nyelv iránti érdeklődését tükrözik ilyen tárgyú értekezései, tanulmányai, a Somlyó Györggyel együtt kiadott *Albán költők antológiája*, továbbá 1953-ban közzétett hézagpótló műve, az *Albán-magyar szótár*, amelyet Schütz Istvánnal együtt szerkesztett és az Albán Tudományos Intézet munkatársaival együttműködve tett közzé.

Albániai tartózkodásának gyümölcse az a hosszabb tanulmány, melyet az albán irodalmi nyelv bonyolult problémáiról írt az MTA I. Osztályának Közleményeiben (*Albániai tanulmányutam. Az albán nemzeti és irodalmi nyelv kérdése* MTA Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei, III. kötet, 1953. 3. 265-293). 1952 júliusától ugyanis két hónapot Tiranában töltött az Albán Tudományos Intézet vendégeként. Több tanulmányi kirándulást tett.

Az albán tudományos élet legfontosabb eseménye az akadémiai funkciókat is ellátó Albán Tudományos Intézet (ATI) megalapítása volt 1947-ben. Ezzel lezárult az a korszak, amelyben túlnyomóan idegen tudósok foglalkoztak az albán nyelv, valamint az albán történelem, néprajz, bibliográfia és általában a nemzeti tudományok kérdéseivel. Megalakultak az ATI nyelvi és irodalmi, történelmi és gazdaságtörténeti, valamint természettudományi és biológiai szakosztályai.

A *Nyelvészeti Szakosztály* elsőként az Albán Értelmező Szótár kiadását tűzte ki célul, amely 20-22 000 címszót és sok kifejezést tartalmaz és addig is, míg az Albán Nagyszótár meg nem jelenik, a nyelvhasználat szabályozójának szerepét tölti be. Az ATI vezetősége lehetővé tette Tamás Lajos számára, hogy tanulmányútja során készülő *Albán-magyar szótárának* anyagát e gazdag kézirat alapján felülvizsgálja, kiegészítse és átdolgozza. Jelentős segítséget nyújtott számára három albán munkatársának (Xhuvani, Çabei és Kraini) közreműködése. Ezekkel egyetértésben úgy döntöttek, hogy az *Albán-magyar szótár* törzsanyagát a toszk jellegű irodalmi nyelv képezze. Emellett a hangalakbeli eltéréssel ejtett geg szavakat is közlik a megfelelő toszk szóra való utalással (pl. anmik - armik, kangë - kengë stb.) és a tipikusan eltérő szókezdő hangcsoportokat is utalással oldják meg. Így a szótár geg szövegek megértéséhez is jelentős, bár nem minden esetben teljes segítséget nyújthat. Az egyes meghonosodott idegen szavak mellett a szócikk végén zárójelben állnak az albán megfelelők. Az idősebb generáció nyelvében előforduló turcizmusokat mellőzi, viszont helyet kapnak a mindennapi nyelvben gyakran előforduló állandó kifejezések.

Albán-magyar szótárának összeállításakor Tamás Lajos sok nehézségbe ütközött a helyesírás tekintetében, mert az ATI még 1951-ben kiadott ugyan egy jól megfontolt helyesírási szabályzatot (*Ortografia e gjuhës shqipe, Tiranë*), azonban mégis számos ingadozás volt tapasztalható e téren.

Az ATI történeti és gazdaságtörténeti szakosztályának munkatársai tevékenyen részt vettek tankönyvek írásában és monográfiák készítésében. A. Buda például Szkender bégről és koráról készített alapvető munkát.

A természettudományi és biológiai szakosztály munkáját megnehezítette, hogy e téren nem voltak hagyományok és hiányzott a megfelelő képzettségű szakembergárda, de ennek dacára e szakosztály is számottevő eredményeket tudott felmutatni.

Az ATI tevékenységét ismertetve Tamás Lajos tanulmánya feltárja az albán nemzeti és irodalmi nyelv problematikáját. Rámutat arra, hogy a beszélt nyelv terén bizonyos fokú és egyre erősödő koncentráció megindulása mellett a területi nyelvjárások még élnek, az irodalmi nyelvnek pedig két változata használatos: 1) egy kevésbé egységes és ritkábban használt *geg* és 2) egy jóval egységesebb és egyre általánosabbá váló *toszk*.

Röviden kitér azokra a fontosabb eltérésekre, amelyek a *geg* és a *toszk* nyelvjárásokat általában jellemzik. Mint ismeretes, közöttük földrajzi határnak a Shkumbin folyó tekinthető, amely nagyjából ugyanolyan értelemben választja el, illetve köti össze az északi és a déli nyelvtérületet, mint a Loire Franciaországban, vagy a La Spezia-Rimini vonal az északi és középső olasz nyelvtérületet. Felmerül azonban az a lényeges kérdés, hogy beszélhetünk-e *geg* és *toszk* nyelvjárásról külön-külön, vagy csak egyszerűen az albán nyelv tájszólásairól lehet szó. (Közismert, hogy a nyelvjárás az egész nép által beszélt nyelv helyi válfaja, van nyelvtani rendszere és alapszókincse, történeti fejlődésben alárendeltje az egész nép által beszélt nyelvnek. A tájszólások pedig nem nyelvtani rendszerükben és alapszókincsükben, hanem hangtani sajátosságaikban térnek el egymástól).

Tamás professzor elemzi a *toszk* és a *geg* közötti lényegesebb nyelvi eltéréseket. A legfeltűnőbb *geg* hangtani sajátosság az orrhangú magánhangzók bősége, míg a *toszk* csak orális magánhangzokat ismer (pl. *zâ-zë* = hang, *mullî-mulli* = malom stb.). Az orrhangú magánhangzók történetével függ össze a *toszk* rotacizmus is. A rotacizmus hozta létre pedig az olyan *geg*-*toszk* alakú eltéréseket, mint *zani-zëri* = hang, *anmik-armik* = ellenség stb.

Toszk *r* számos ige múlt idejű melléknévi igenévi alakjában *geg* *m* helyén is állhat (*punuem* - *punuar*, *kaluem* - *kaluar* stb.). A *toszk* -*ua* kettőshangzót a *gegben* -*ue* képviseli, melyet a legtöbb helyen -*u*-nak ejtenek. Jellegzetes *toszk* sajátosság a szóvégi zár- és fűvóhangok zöngétlenülése (*djeg-djek* = elégettek). Emiatt például a főnevek határozott és határozatlan alakja a *toszkban* mássalhangzóváltozást mutat (*garth-gardhi*). A *toszk* *mb*, *nd*, *ngj* a *gegben* *m*-*mé*, *n*-*né*, illetve *nj*-*nyé* egyszerűsödik a díbrai nyelvjárás kivételével (*mbaroj-maraj* = befejezek, *ndryshim-nryshim* = különbség, *ngjeshur-njeshun* = övezett stb.). Több hangtani eltérés találkozása egyazon megfelelő szóban gyakran jelentősebb alakú különbséget eredményez (*punuem* (un) - *punuar*, *ngjeshur* - *njeshun*, *dhëmp* - *dhamb* stb.).

Alaktani szempontból a következő eltérések a legfeltűnőbbek: az imperfektum végződése, a jövő idő képzésében jelentkező különbözőség (a *gegben* az ún. újlatin típus használatos a *havev* segédigével, délen pedig az ún. balkán nyelvi típus az *akarni* jelentésű segédigével). A feltételes módnak is van északon újlatin típusa, emellett azonban mind északon, mind délen a balkán nyelvi típus is előfordul. A leglényegesebb különbség azonban a főnévi igenév megléte, illetve hiánya. Ez az igealak ugyanis délen teljesen eltűnt és csak egy-két maradványa van, északon azonban elevenen él, különösen a shkodrai tájnyelvben.

Mondattani különbségek a következők: a *geg* mondatban két cselekvő (*me thanë*, *me shkue*) és egy szenvedő infinitívust (*me u la*), a *toszkban* pedig csupa konjunktívusszal szerkesztett mellékmondatot (*të them*, *të vemi*, *të lahemi*) találunk.

Tehát a *geg* és *toszk* között nemcsak hangtani, a szavak kiejtését érintő, hanem különböző típusok formájában jelentkező alaktani, sőt helyenként mondattani különbségek is vannak. Ugyanígy idézhetők példák a szókészlet, sőt az alapszókincs területéről is (pl. a *tej* *geg*ül *tamël*, *toszkul* *zumësht*). Mindezen különbségek azonban szinte eltörpülnek a *geg* és a *toszk* közti egyezések mellett.

Értékelve az ismertetett eltéréseket, Tamás Lajos arra a megállapításra jut, hogy az albán nemzeti és irodalmi nyelv, megkésve ugyan, de az orosz, francia, olasz nyelv által követett úton haladt, azaz nem tájsházások fokozatos közeledésével alakult ki, hanem egy meghatározott területi nyelvjárás, a szűkebb értelemben vett toszk alapján.

Mivel a toszk és a geg távolról sem különböznek abban a mértékben, mint például a finn-ugor népek főnyelvjárásai, Tamás nézete szerint két külön irodalmi nyelvnek a szüksége fel sem merülhet. A toszk-geg nyelvi kétféleség a feudális török korszakból maradt fenn, melynek fokozatosan meg kell szűnnie. A nyelvi egység pedig nem robbanásszerűen jön létre, hanem kedvező politikai, gazdasági és kulturális feltételek mellett is hosszú időre van szükség megvalósulásáig.

Hazai iskolaalapító, romanisztikai tevékenysége

Tamás Lajos már elemistaként, kedvtelésből latin tankönyvekben bújázkodott. Így fordult érdeklődése a neolatin nyelvek felé. „Ha valaki ismeri a latint és az ógyházi szlávot, legalább egy tucat nyelv kulcsának birtokosa” - vallotta és ha csak a latinnal maradunk „ez az előszobája a már nem beszélt dalmátnak, a Svájcban és Olaszországban ismert retorománnak, vagy ladinnak, a szárd tájnyelvnek, az olasznak, a provenszálnak, a frankoprovenszálnak, a franciának, a katalánnak, a spanyolnak, a portugálnak és a románnak, vagyis - a neolatin nyelveknek”.

Később ráébredt a nyelvek közti rokonságra is. „Középiskolás koromban idegen nyelvű zsebszótárakat, újságokat, könyveket vásároltam, és sok nyelvrokonsági ténytet fedeztem fel, mégsem az egyetemre kerülve nagy bosszúságomra ki nem derült, hogy ezekre az összefüggésekre már a múlt században rájöttek”.

Tovább folytatta tanulmányait a neolatin összehasonlító nyelvészet terén és aztán mint egyetemi oktató, e tantárgy előadójaként játszott kiemelkedő szerepet. Több évtizeden át minden francia, olasz, román, spanyol és később portugál nyelvszakos is hallgatta őt az egyetemen. Lényét színpadképpen friss szellem, jó kedély és emberség jellemezte. Mint az igazán nagy professzorok, örökké tanult és tanított, és megtanított bennünket arra, hogy mint ő, szívvel és lélekkel oktassunk.

Az összehasonlító neolatin nyelvtudomány hazai művelését és egyetemi oktatását ő emelte karunkon európai színvonalra. Sokrétű elfoglaltsága ellenére, a hatvanas években egyetemi jegyzetet készített újlatin nyelvészetből a hallgatók számára. (*Bevezetés az összehasonlító neolatin nyelvtudományba*, 1963). E hézagpótló mű értékét bizonyítja, hogy tankönyvvé átdolgozott kiadásait (1969, 1977) a hallgatók napjainkban is lapozgathatják tanulmányaik során, továbbá az, hogy 1983-ban a Német Szövetségi Köztársaságban, a romanisztika klasszikus hazájában is kiadták *Einführung in die historisch-vergleichende romanische Sprachwissenschaft* címmel Johannes Kramer és Rainer Schlösser fordításában.

Könyvében a népi latin, a vulgáris latin és ennek továbbélése, fejlődése, a romanizálódás különböző változatai állnak a középpontban.

Mint ismeretes, vulgáris latinon a beszélt nyelvet értjük a mindenkor irodalmi nyelvvel szemben. A vulgáris latin (népi latin) régebbi, mint a klasszikus latin. Előbb volt népi nyelv és csak azután alakult ki belőle az irodalmi nyelv. A latin irodalomban több műfaj érdekes vulgáris latin szempontból. Főként a komédia íróknál, így Plautusnál találunk népi nyelvi sajátosságot. Egy századdal később Terentiusnál már kevesebb beszélt nyelvi elem mutatkozik, ugyanis ő a művelt osztály költője volt. Az epistula irodalomban is sok népi nyelvi jelenséggel találkozunk, különösen Cicerónak Atticushoz írt leveleiben. A kereszténység népi eredetű lévén, az egyházatyák is felkarolták a népi nyelvet.

Néhány fontosabb vulgáris latin szöveg: Petronius Arbiter: *Cena Trimalchionis*; Appendix Probi; Apicii (Celi) *de re culinaria*, libri X. - szakácskönyv; *Mulomedicina Chironis* -

állatorvosi szakkönyv; Palladius: *Opus agriculturae*, libri XV. - mezőgazdasági szakkönyv; Pedanius Dioscurides: *De materia medica*, amely sok balkáni trák-illir növénynevet tartalmaz; Epistula Anthini ad gloriosissimum Theudericum de observatione ciborum - eredeti VI. századi orvosi munka; Grégoire de Tours: *Historia Francorum*; Isidorus sevillai püspök: *Etymologiae*.

Ami a vulgáris latin szókincset illeti, nagyon sok vulgáris latin szónak a létezését csak a mai román nyelvekben meglévő alakokból való visszakövetkeztetés útján tudjuk megállapítani.

Tamás Lajos szól a történeti összehasonlító módszerről, a neolatin nyelvekről és azok felosztásáról. Célja az, hogy képet adjon a latin nyelvi rendszernek azokról a szerkezeti változásairól, melyeket ismernünk kell ahhoz, hogy megérthessük a neolatin nyelvek fejlődését. Fejtegetéseinek alapját tehát a vulgáris latin jelenségei képezik, ezek közül is elsősorban azok, amelyek az összes vagy a legtöbb neolatin nyelv története szempontjából fontosak.

Az összehasonlításul szolgáló nyelvi anyagot főként a francia, olasz, spanyol és román nyelvből merítette; portugál, katalán, provenszál és egyéb neolatin példákat ritkábban idéz. A hangtörténetet úgy tárgyalja, hogy egyben elősegítse a gyakorlati nyelvtanulást is. A mondattannak nem szentel külön fejezetet, hanem a legfontosabb tudnivalókra az alaktani jelenségeknél és a kötőszavakkal kapcsolatosan tér ki.

Felhívja a neolatin nyelvtudomány iránt behatóbban érdeklődők figyelmét néhány munkára. Ezek közül külön kiemeli: Carlo Tagliavini *Le origini delle lingue neolatine* (Bologna, 1959) és Iorgu Iordan *Lingvistica romanică*, (București, 1962) című könyvét.

A romanisztika oktatása során segítette tehetségesebb hallgatóit képességeik kibontakoztatásában, külön is foglalkozott velük.

Magyar nyelvtörténeti és általános nyelvészeti tanulmányai

Már a 30-as években, miközben a középkorvégi román szójegyzékekben föllelhető magyar eredetű elemeket kutatta, sikerült Tamás Lajosnak többet megfejtenie a legrégebb magyar szójegyzékeink sok fejtörést okozó latin-magyar szópárai közül. (*A Besztercei és Schlägli Szójegyzék néhány latin-magyar szópára*, Magyar Nyelv, 34, 1939. 48-53; *Legrégibb latin-magyar szójegyzékeink és szaváról*, Magyar Nyelv, 35, 1939. 117-120).

Jelentős feljegyzéseket készített az aknaszlatinai bányászok magyar szókincsére vonatkozólag is (*Az aknaszlatinai bányászok szókincséből*, Magyar Nyelv, 35, 1939., 265-269. old.) Egyszer Aknaszlatinán nyaralt, ahol egy bányászcsaládnál bérelt szobát. Egy héten át minden nap leszállt a bányába. A műszak befejezése után szorgalmasan följegyezte, mit hallott aznap. Feljegyzései több mint kilencszáz adatot tartalmaznak.

Behatóan foglalkozott tehát magyar nyelvészeti kérdésekkel is. E vonatkozású kutatásai a *Magyar Nyelv* hasábjain láttak napvilágot, mely folyóiratnak 1929-től kezdve hosszú évtizedeken keresztül egyik legállandóbb munkatársa volt.

Mindezek mellett általános nyelvészeti problémák is érdekelték. A 30-as évek elején Bárczi Gézával, Laziczius Gyulával és Kniezsa Istvánnal elsőként kezdte tanulmányozni, sőt bírálni Saussure, a prágai iskola és Bühler tanításait és megfogalmazni az akkori idősebb nyelvésznemzedék felfogásától több tekintetben eltérő módszertani elveit.

Általános nyelvészeti munkássága főként hangtani és fonológiai jellegű. Meglehetősen korán kezdett foglalkozni e diszciplinával, amelynek különösen nagy jelentőséget tulajdonított a nyelvtanításban, mégpedig a nyelvi interferencia elkerülésében.

Egyik alkalommal egy újságíró arról faggatta, hogy „van-e szükség nyelvészetre?” Tamás Lajos határozottan válaszolt: „A kérdésnek ebben a formában való fölvetése félreismerhetetlen szellemi nyomorúságra utal”, majd hozzáfűzte: „Társadalom és nyelv kölcsönösen feltételezik egymást. S ahogy szakadatlan folyamat maga az egész társadalom, úgy a nyelv élete sem merev állapot, hanem kisebb-nagyobb embercsoportokban elharapódzó tendenciáknak a

nyelvrendszert részeiben módosító, folytonos mozgásban tartó működése olyan új egyensúlyi helyzet irányában, amely megfelel a nyelvközösség irányváltozásának.”⁷

Komplex módszert alkalmazva írt tanulmányt a hangváltozások problematikájáról. Említést érdemel a *Magyar Nyelv* 1939-es évfolyamában megjelent értékes írása, *Állandó szociális értékű hangkülönbségek a nyelvi ábrázolásban* (*Magyar Nyelv*, 35, 1939. 8-12), amelynek középpontjában az a ma is helytálló helyes megállapítás áll, hogy a jelentést nem a szótest egyes hangjai, hanem ezek együttesen differenciálják.

Foglalkozott a nyelvi hang egyéni és társadalmi jegyeivel (*A nyelvi hang közösségi és egyéni sajátosságai*, Archivum Philologicum, 1947. 75-89).

Ugyancsak a *Magyar Nyelv* hasábjain jelent meg az a másik, a múlt század közepe óta állandóan napirenden lévő kérdésről szóló tanulmánya, amelyben azt fejtegeti, hogy tudatosak-e a hangváltozások? (*Tudatosak-e a hangváltozások?* *Magyar Nyelv*, 43. 1947. 92-102 és 161-172).

Mint ismeretes, a különböző nyelvközösségek hangképzési szokásai, beszédmozgásai többé-kevésbé lassan átalakulnak, módosulnak. Saussure is azt vallotta, hogy mindig voltak és lesznek hangváltozások, „on peut considérer ce phénomène comme un des aspects, constants du langage; c'est donc une de ses lois”.

Fejtegetéseinek középpontjába Tamás a hagyományosan fokozatosnak nevezett hangváltozásokat állítja, amelyek a másik jeles nyelvész, Gombocz Zoltán nézete szerint is „a hangkép és a mozgásképp fokokénti, észrevétlen átszerveződéseként jelentkeznek. Ez a lassú, de folyamatosan át- és újjáalakulás nemcsak az egyes hangtípusokra, hanem a nyelvi hangok egész rendszerére jellemző.

A hangváltozások tekintetében - mint Tamás rámutat - a nyelvészek többsége a tudatosságnélküliség híve, még akkor is, ha közelebből nem mindig indokolják meg ezen álláspontjukat. Wundt szerint például „a hangváltozásokat az azokat átélő egyének először is közvetlenül nem tapasztalják, másodszor pedig különben is csak aránylag nagy időközben észlelhetők”. Hasonlóképpen nyilatkozik H. Paul, E. Sievers, A. Meillet, Kr. Nyrop, J. Vendryes és sokan mások. O. Jespersen úgy vélekedik, hogy „a hangváltozások és általában az összes nyelvi változások elterjedését mások nyelvi szokásainak tudatos utánzása magyarázza”.

Tamás Lajos megállapítja, hogy a hangváltozások senkitől meg nem figyelt és így észre sem vett lefolyását éppen a beszédhangképző mozgások gépies jellege teszi lehetővé. Ezek a mozgások pedig egyáltalán nem a „gondolkodó én”, hanem egyértelműen a „szokásszerű én”, közösségileg meghatározott mozgásainak körébe tartoznak.

Azt is megvizsgálja, hogy milyen szerepet játszik az egyén a hangváltozások létrejöttében. Ki a kezdeményező? Az egyén vagy pontosabban egyetlen egyén, akit a többiek csak utánoznak, mint Saussure is vallja, vagy pedig csupán egyetlen lendület mozgatja az egész társadalmat, annak egyes csoportjait? Arra a következtetésre jut, hogy a „mozgató” ugyan az egyén, de kizárólag úgy, mint egyvalaki a nyelvközösségből. Az egyén nem „mozoghat” kénye-kedve szerint beszédhangjai képzésekor. Artikulációs mozgásrendszerét, annak egy részmozgását csakis abban az irányban érheti módosulás, amely egybevág a társas beszélő automatizmus adott nyelvenként fennálló mindenkor és mindenholi lehetőségeinek irányával. Vagyis, hangváltozás csak úgy és akkor jöhet létre, ha azt egyidejűleg többen valósítják meg ugyanabban a nyelvközösségben.

Tamás végezetül azt fejtegeti, hogy mit képvisel a hangváltozás a hangrendszer és általában a nyelvrendszer összefüggésében. Vajon nem tudatos jellege nem veszélyeztet-e rendszerszerűségét? E kérdésekre válaszként leszögezi, hogy veszély nem áll fenn, mert beszédmozgásaink gépiesek ugyan, de azért mégis csak egy adott hangrendszer elemeit szövegezik meg, amelyek belső szerkezeti törvényszerűségek szerint tagolódnak a szavak hangtestébe, s ezek közvetítésével a magasabb és összetettebb nyelvi képletekbe. A beszédmozgások gépiessége önmagában éppúgy nem veszélyeztet a hangrendszert, mint ahogy

a zongorázó önkéntelen ujjmozgásai sem fenyegetik például a G-dúrt és nem csinálnak belőle szervezetlen hanghalmazt.

Tanulmányát Tamás Lajos azzal zárja, hogy akár hangváltozások következményeként, akár azok nélkül, a nyelv állandóan változik és minden esetben egy szociológiai tényező, a nyelvközösség együttművelő, közömbös vagy be nem fogadó magatartása dönti el az újítás sorsát. Ennek pedig tendenciaképesnek kell lennie, azaz kínálkoznia kell az együttművelésre. A társas elfogadás, együtt-teremtés avatja nyelvi ténnyé a rendszer nyújtotta lehetőségekből kibontakozó és magába a rendszerbe szervesen beleépülő újakezdéseket.

Nagy visszhangot keltett Tamás Lajosnak az az előadása, amellyel 1954 novemberében megnyitotta a II. Országos Magyar Nyelvész-kongresszust, *Általános nyelvészet és a magyar nyelvtudomány* (Kniezsa István: *Általános nyelvészet, stilisztika, nyelvjárástörténet*, Bp., 1956. 9-47). Ebben - mint címe is jelzi - az általános nyelvészet és a magyar nyelvtudomány akkori helyzetét, viszonyait elemezte. Szólt Saussure, Bühler, Hjelmslev és más neves modern nyelvész nézeteiről, a langue és parole viszonyáról, kifejezésre juttatva azon véleményét, hogy e két utóbbi nem más, mint egyazon dolognak, a nyelvnek, az emberek közti érintkezés, valamint a gondolkodás eszközének, két különböző szemlélete. Kitért az akkor készülő akadémiai leíró magyar nyelvtan felosztására is.

Említést érdemel Tamás Lajosnak az a tanulmánya, melyben az akkori idők elvárásainak megfelelően, ő sem térhetett ki nyelvészként azon kényszer alól, hogy Sztálinnal foglalkozzon, 1951-ben jelent meg a Nyelvtudományi Közleményekben, *A szókincs kérdése a sztálini elmélet megvilágításában*. Ebben a szókincs egyes rétegeivel, az alapszókincs és a szótári szókészlet viszonyával és az akkor készülő *Értelmező Szótár* ezekkel kapcsolatos szerkesztési elveivel foglalkozik.

A *Magyar Tudomány* című folyóiratban 1970-ben, az MTA Nyelvtudományi Intézete munkatársainak közreműködésével (Bakos Ferenc, Dezső László, Grétsy László, Hutterer Miklós, Imre Samu, Kiss Lajos, Rédei Károly és Szepe György), Tamás Lajos összegezte a nyelvtudomány feladatait Magyarországon a felszabadulás után, szólva az elért eredményekről, de nem elhallgatva a fogyatékoságokat sem, amelyek mint írja, bizonyos szempontból kijelölik a jövő feladatait is (*Nyelvtudomány, Magyar Tudomány*, 1970. 4-5. 209-216).

Szófejtései

Általános nyelvészeti érdeklődése mellett talán egyik legerősebb oldala a szófejtés volt. Sok ismeretlen szó eredetét bogozta ki és jó néhány tévesen magyarázott szó történetét igazította helyre. A román *borcan*-ról kimutatta, hogy nem a magyar *borkanná*-ból, hanem a *bokal(y)*-ból származik (*A román borcan eredetének kérdéséhez*, Magyar Nyelv, 53, 1957. 227-228). A román tájnyelvi *odos* növénynévről kimutatta, hogy a magyar *vad-ész* (a vadóc régebbi alakja) szóból származik. A régi magyar nyelvben ugyanis volt egy azóta feledésbe merült *zab* jelentésű *ész* szó. Ebből való a román *odos*, nem pedig a *vadzab*-ból.

Az 1975-ben tartott etimológiai konferencián Tamás Lajos figyelemreméltó előadással szerepelt, *Néhány szófejtési tapasztalat* címmel, amelyben azt javasolta, hogy hasznos lenne egy olyan gyűjtemény összeállítása, amely módszertani útmutatóul is szolgálhatna a szófejtők számára. Ha végigkísérjük Tamás tanulmányait, kiderül, hogy csupán az ő munkáiból készíthetnénk egy ilyen válogatást, szófejtései során ugyanis gyakran folyamodik az általános nyelvészet új eredményeihez.

Néhány jelentősebb írása, amelyben szófejtéssel foglalkozik: *A román népnyelv néhány magyar eleméről* (Nyelvtudományi Közlemények, 59, 1958. 177-181.). Ebben a *mi-nú-că*, a *dintruéle*, az (a) *'ndărădi*, és a *hodlui*, *hodlăi* szavak eredetét kutatja. *Varia etymologica* (MTA I. Osztályának Közleményei, 15, 1959. 73-85.). című tanulmányában a tájnyelvi román *hașleu* = kénlap, kéngyertya, az a *mădări* = dédelget, elkényeztet és a *tromf* = előpénz, félpénz, előleg,

foglaló román szavak etimológiáját ismerteti. Fontosabb alfejezete e tanulmányának az amelyben az *Egy középkelet-európai vándorszó. Tüsző szavunk eredetéről, avagy egy oszmán-török jövevényszavainkkal kapcsolatos elvi kérdésről* szól, különböző használható szemponttal hozzájárulva a *tüsző* szavunkat övező etimológiai homály eloszlatásához. Említést érdemelnek még: *A román hamuş, amuş és családja* (Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények, Kolozsvár, 2, 1958/1960. 59-61.), *Über den Ursprung von rumänischen härşie, hîrşie* (Studii şi Cercetări lingvistice, 11, 1960. 751-753.), *A román cea és hais állatterelő szavak történetéhez* (Tanulmányok a magyar nyelv életrajza köréből. Bárczy-émlékkönyv, Nyelvtudományi Értekezések 40. Szerk.: Benkő Loránd, Bp., Akadémiai Kiadó, 1963. 360-363.) című e tárgyú írásai, a korábbiak közül pedig a *Miscellanea hungaro-rumenica* (Emlékkönyv Melich János 70. születésnapjára, Bp., 1942. 440-448.), amelyben a román *chiuzd* szó eredetét kutatja többek között.

A szófejtésre vonatkozóan Tamás Lajos hangoztatta, hogy a szavak elszigetelt, atomisztikus vizsgálata nem vezethet eredményekhez, hanem annál inkább a strukturális szemlélet érvényesítése. Ezt ő maga is szem előtt tartotta, amikor nem egyszer kontrasztív módszerekhez folyamodott.

Tudomány népszerűsítése

Tamás Lajos számos szabadegyetemi előadást tartott, mind kolozsvári egyetemi tanársága idején, mind később. Érsekújvárra, Szászrégenbe és Désre is ellátogatott többek között. A legkülönbözőbb témákról beszélt hallgatóinak. Így a *magyar nyelv hatásától a román nyelvre*, kultúrhistoriai szempontok alapján. Rámutatott arra - mint külön tanulmányaiban is -, hogy a román nyelv összetétele nagyon heterogén és fejlődésének folyamán a nyugati műveltséghez kapcsolódó fogalmak közül sok a magyar nyelv közvetítésével szivárgott be. A két nép földrajzi helyzete más és más keretet mutat. A magyarság Szent István idejéből a nyugati kultúrkörhöz kapcsolódott, míg a románság a bizánci bolgár kultúrkör szerves részévé vált. A magyar nyelv hatása már régi szláv nyelvű okiratokban tükröződik, amikor még román nyelvű kódexek nem voltak.

A román nyelv és a latin nyelvek címmel is tartott előadást. Ebben szólt bővebben a román nyelvről, amely „egyik arcával Nyugatra, a másikkal a bizánci-szláv Keletre néz”⁸ Érdekes példája az olyan latin népnyelvnek, amely Bizánc művelődési övezetében, vele semmiféle közvetlen rokonságban nem álló nyelvekkel (albán, bolgár, szerb, görög, török) együtt nőtt fel és nyerte el alapvető jellemvonásait. A Balkán-félszigeti latin népnyelv, melyet az északi tartományokban beszéltek és melyet a románok trák-illír ősei is átvettek a 600 éves római uralom idején, a nyugati latin népnyelvtől elszigetelve fejlődött tovább, mert a birodalom kettészakadása (Nyugati és Keleti Császárság) az addig egységes ütemben kibontakozó latin köznyelvet is kétfelé szakította. A nyugati újlatin nyelvek az egyházi és irodalmi latinság kincseinek kiaknázás révén fejlődtek, a román nyelv pedig az egyházi szláv nyelvre volt utalva, a román népnyelv pedig azokkal a nem újlatin nyelvekkel keveredett, amelyek beszélőivel a románság együtt élt. Ezzel magyarázható az a sok albán, bolgár, szerb, török, görög elem, amely a románban megvan, de teljesen hiányzik a nyugati újlatin nyelvekből. A románból viszont hiányoznak a régi germán szavak, amelyek Nyugaton jelentős mértékben belekerültek az olaszba, a franciába, a spanyolba és a provanszál nyelvbe. Említést érdemel a művelődéstörténeti szempontból is igen jelentős magyar hatás, amely Nyugaton teljesen hiányzik. A román nyelvtanban is számos olyan jelenséggel találkozunk, amely hiányzik a nyugati újlatin köznyelvekből, de széles körű alkalmazást nyert a balkáni nyelvekben. A román nyelv tehát nem fejlődhetett nyugati típusú újlatin nyelvvé, mivel történeti és táji tényezők az ortodox bizánci-szláv művelődési övezetbe utalták és e környezetben nyerte el végleges formáját.

A magyarországi románok heti folyóiratában, a Foaia noastră-ban éveken keresztül publikált ismeretterjesztő cikkeket. Ezekben főként a nyelvjárás és a román irodalmi nyelv közötti eltérésekre hívta fel a figyelmet.

Jegyzetek:

1. Palotai Boris: *Egy közvetlen tudós. Beszélgetés Tamás Lajos nyelvészprofesszorral*. Tükör, 1978. 41.
2. Szabó T. Attila: *Az erdélyi tudománypolitika kérdéséhez*. Hittel, 1940-41. 184.
3. Barabás Béla - Diószegi László - Enyedi Sándor - Sebők László - R. Süle Andrea: *Hetven év. A romániai magyarság története 1919-1989*. Szerkesztette Diószegi László. R. Süle Andrea. Magyarságkutató Intézet, Budapest, 1990. 74.
4. Mikó Imre: *Erdélyi politika*. Hittel 1940-41. 176.
5. Budapesti Közlöny, 1940. október 20. 5.
6. Tükör, 1978. 41.
7. Fiatal Magyarország, 1948. június 10. 8.
8. Ellenzék, 1943. február 19. 5.

Un cenădean la Macău

Interviu cu avocatul Lazăr Poștaș

Mihaela Bucin

– Numele meu de fapt a fost Lazăr Rusu. Tatăl meu a fost poștar și în 1936 a venit legea că cei care nu au nume maghiar nu – și pot păstra locul de muncă. Tatăl meu a dorit să-și păstreze serviciul și și-a unghurizat numele în Poștaș... Iar eu și fratele meu, fiind mai mici de 7 ani, și pe noi ne-au trecut la numele Poștaș.

Cînd e vorba despre așezările românilor trăitori în Ungaria contemporană, orașul Macău nu e amintit. Evident, nu există aici o comunitate românească organizată, deși la numai cîțiva kilometri, pe drumul național 43, care leagă Seghedinul de vama Nădlac, se află Cenadul Unguresc, unde românii au încă biserică și școală, ca și reprezentanță oficială. Mulți cenădeni s-au strămutat cu timpul la Macău, dar interlocutorul meu susține că aceștia și-au pierdut în mare parte conștiința românească. Avocatul Lazăr Poștaș locuiește și azi în satul său natal, la Cenadul Unguresc, și face naveta la Macău de aproape 40 de ani. Lazăr Poștaș întruhidează avocatul clasic: tot ce spune este rațional și bine gândit, privește evenimentele lumii, chiar și scurtul timp pe care îl petrecem împreună în timpul interviului, cu o seriozitate adîncă, pe care meseria i-a impus-o decenii în șir.

– M-am născut în 1934, ianuarie doi. Era în general o sărăcie mare printre românii din Cenad; totuși, unii erau bogați. Ce însemna pe atunci om bogat? Cei care aveau 20 – 30 – 50 – 100 de iugăre de pămînt, holduri, cum se zicea pe aceea vreme. Însă oamenii nu cultivau decît porumb și grîu, puțini cartofi, doar mai tîrziu s-a introdus ceapa, usturoiul, sfecla de zahăr. Românii săraci lucrau la românii bogați, în parte, pentru cîteva cote din roadă. Și acum mia-aduc aminte că, fiind copil, cînd mergeam să săpăm porumbul, și după aceea cînd se culegea și se tăiau tulhenii, atunci a unsprezecea parte era acelor ce lucrau pămîntul, va să zică, din 11 măji de cucuruz, una era a celui care a săpat și a cules porumbul. Au venit și vremuri mai bune, cînd a cincea parte din roadă era a lucrătorilor...

Îndreptîndu-mă spre baroul avocaților din Macău, pentru a înregistra acest interviu, încerc să privesc cu simpatie acest oraș așezat în lunca de pe malul drept al Mureșului, la 30 de kilometri de Seghedin. Macăul a trecut în zbuciumta sa existență prin multe transformări. Exista, probabil, încă în secolul al XIII-lea, căci la 1247 e amintit sub numele Vlnuk (Velnök). În 1299 așezarea e denumită Makófalva, după numele stăpînului ei, banul Makó din ginta Csanád, neam care a supraviețuit aici pînă în 1563, cînd se stinge din viață ultimul descendent. La 1686, în retragerea lor dinspre Seghedin, hoardele turco-tătare pustiesc localitatea, dar la 1699 tîrgul deja renăște. La 1740 erau colonizați în oraș rusini și evrei. Astfel se schimbă coloritul etnic și confesional al localității. Măcăuanii băștinași erau în general reformați, dar în timpul repopulării s-au stabilit aici și catolici. Ei au format geografic un centru separat, așezat la nord-vest de centrul reformaților. Aceștia îi considerau pe catolici venetici. Rusinii aduși la Macău de episcopul Stanislavich Miklós erau greco-catolici.

– ...Dar oamenii atunci nu erau așa pretențioși. Bătrînii peste 60 de ani stăteau la uliță, pe lavită, cu pipa, nu lucrau de fel. Mai multe generații trăiau în aceeași casă. Tinerii căsătoriți nu plecau la cuibul lor și copii erau foarte mulți. Fiind ortodocși de religie, toate posturile le țineau. Așa că nu de multă hrană aveau nevoie. Dacă tăia o familie un porc de 80 de chile, unsoarea trebuia să îi ajungă tot anul. Noi eram băieți și am început la școală să umblăm cu opincuțe din ață, pe care ni le făceau bunicele. Așa ne încălțam toată primăvara și vara.

Orașul Macău a fost bîntuit de epidemii și catastrofe naturale, mai ales inundații. Primul plan de urbanizare a fost întocmit în 1815, dar în 1821 apele Mureșului au acoperit din nou așezarea. În războiul de independență din 1848-49 au participat 428 de bărbați din Macău. O

placă memorială ne înștiințează că, în drumul său spre Arad, între 31 iulie și 1 august 1849, Kossuth Lajos a petrecut o noapte la Macău. De altfel, peste tot sînt împînzite inscripții, monumente și busturi ridicate tuturor acelor personalități care au avut legături cu orașul... Înainte de a intra în clădirea care adăpostește birourile avocaților, arunc o privire asupra Hotelului Korona, o clădire în stil eclectic îngrijit renovată pe dinafară, dar pustie în interior, căci de mai mulți ani are numai funcție decorativă, deoarece au lipsit fondurile pentru a-l reamenaja. Așezat în centrul unei piețe largi și luminoase pe care sociograful Féja Géza o aseamăna cu "un lac pe care se odihnește întreaga suflare a Cîmpiei de Sud", Hotelul Korona, străjuiește orașul de două sute de ani. Între 1877-1880 restaurantul hotelului a fost închiriat de Stengassner József, tatăl scriitorului Tömörkény István, și el pentru un timp elev în acest oraș (ca și, mai târziu, József Attila). În amintirile sale, Juhász Gyula – profesor în Macău între 1913-1917 – descrie hotelul ca pe un *caravan serai*: "...Se peregrinau prin cîrciuma măcăuană distinși domni, sosiți la vînătoare ca și liniștiți cetățeni ai orașului; valahi veniți cu ursul și savoiarzi cu maimuțe ce știau să danseze se amestecau cu șvabi din Torontal, cărauși din Belgrad, tot felul de mușterii și tîrgoveți..."

– *Etniile din Cenad erau foarte despărțite una de alta iar căsătoriile mixte erau destul de puține. La începutul secolului douăzeci trăiau la Cenad români, maghiari, sîrbi, puțini evrei și slovaci. Doar sîrbii și românii, fiind ortodocși, se căsătoreau între ei. Dar românii își mai aduceau tovarăș de viață și din localități românești, cel mai adesea din Bătania și Chitighaz. Această închidere a contribuit mult la păstrarea limbii și a obiceiurilor fiecărei etnii în parte. Pentru noi ca prunci, existența mai multor etnii era favorabilă, pentru că atunci cînd mergeam să ne jucăm lopta-n grajd sau de-a parii, dacă am fost mai mulți români, și băieții sîrbi și unguri au fost lipsiți să vorbească românește. Dacă erau mai mulți sîrbi, vorbeam sîrbește, dacă erau mai mulți unguri, vorbeam ungurește. Așa era acum 60 de ani, cînd am fost eu copil, la Cenad. Toți știam și românește și sîrbește și ungurește și în acea limbă vorbeam care se potrivea împrejurărilor. Am învățat limbile celorlalți etnici prin joc. Evreii trăiau mult mai separați de ceilalți, ei erau comercianți, aveau prăvălii. Un singur evreu din Cenad a avut pămînt mult, Ionas îl chema; și a avut sălaș cu o fîntînă de unde sătenii aduceau apă. Această fîntînă nu mai există astăzi. O altă fîntînă de unde căram apă era în fața orașului. Așa numim noi, cenădenii, casa satului, primăria. Zicem "Mă duc la oraș", adică "Mă duc la primărie". Cenădenii vorbeau mai curat românește decît alți români, din alte localități. În tinerețe am umblat mult la joc, la casa culturală. Era comun jocul românilor și al sîrbilor. Aveam lăutari, erau în Cenad două benzi, în fiecare duminică, ne cînta altă bandă. Ce jucam?...Doi pași, tri pași, dansurile care sînt și astăzi: tango, vals, și dansurile sîrbești: cola, selaștița, învîrtita... Spre sfîrșit, aproape de perioada cînd jocul începea să dispară, au umblat și unguri cu noi; unii dintre ei au învățat să joace jocurile noastre. Eu personal, nu-mi amintesc de certuri între etnii, dar acestea existau, știu din povestirile unchilor mei...*

În 1910, Macăul avea în jur de 35.000 de locuitori: 34.317 unguri, 208 germani, 152 de slovaci și 150 de valahi, iar din punct de vedere al confesiunii: 16.968 de reformati, 13751 de romano-catolici, 1392 de greco-catolici, 187 de ortodocși, 616 evanghelici și 1928 de evrei. Pe o stradă din apropierea pieței Csanád Vezér, e amplasată o placă în memoria rabinului Kecskeméti Ármán, care a locuit în Macău, autor al lucrărilor *Istoria universală a evreilor*, *Istoria evreilor din Csanád*. După Holocaust, evreii au dispărut din viața orașului. Străzile evreiești au fost populate cu alți locuitori, cimitirul israelit zăcea în părăsire. În ultimii ani însă, a fost construită o casă de rugăciuni nu prea departe de locul pe care se afla odinioară sinagoga. Mai ales vara, pe străzile orașului au apărut din nou talmudiști în halate negre, cu pălării largi și perciuni răsuciți, lungi pînă la bărbie. Cei mai mulți sînt tineri, nu știu ungurește, dar îi leagă de Macău faptul că strămoșul lor, Rabbi Moshe Vorhand, a întemeiat în acest tîrg din lunca Mureșului, în anul 5673 de la facerea lumii, o școală Yeshiva cu 200 de învățacei.

La recensământul din 1941, la Macău declarau că știu românește 385 de cetățeni. În partea nord-estică a orașului se află cartierului greco-catolic, cu biserica ridicată în stil baroc, la 1778. Într-o casă din acest cartier s-a născut Pulitzer József, renumitul jurnalist, fondator al premiului ce-i poartă numele, rîvnit și astăzi de ziariști din toată lumea. La marginea cartierului și-a orașului se află cimitirul greco-catolic, cu o capelă sfințită în 1847 de episcopul Erdélyi Vazul/Vasile Erdei. Personalitate istorică controversată, acest preot greco-catolic ajuns episcop de Oradea, s-a născut la 1 august 1794 într-o familie săracă de jeleri români din Macău, iar o stradă din oraș chiar îi poartă numele. De faptul că a fost valah, lucrările de istorie locală nu prea amintesc. E adevărat că și în *Lexiconul Catolic Maghiar* chiar se precizează faptul că s-a declarat maghiar, și că în timpul mișcărilor din 1848-49, i-a îndemnat pe preoții aflați sub subordinea sa și pe toți credincioșii să apere idealurile maghiarilor. Desigur, aceste idealuri erau opuse celor care susțineau monarhia habsburgică. Însă activitatea și convingerile politice și naționale ale episcopului au fost mult mai complexe. Rămîne sigur faptul că și el a fost printre numeroșii împăciuitori româno-maghiari din toate timpurile, și că a fost un român din Macău. În cimitirul greco-catolic, pe lingă nume cu rezonanță slavă, maghiară și germană, întîlnim adesea și etnonimul devenit patronim *Oláh* ca și numele: *Alexa, Argyelán, Botrocsán, Binecz, Borlan, Capdebo, Kotormán, Májor, Moldován, Onea, Opra, Ruzsán, Siklován, Sztán, Trucz*.

—... *Am început să umblu la școală în 1939-40. Era o școală mixtă, cu un singur dascăl, învățătorul Rus. Nu eram rudă, deși purta același nume cu familia mea. El nu era cenădan, se trăgea, cred, din Jula. De la clasa întâi pînă la a șasea am umblat la școală zilnic, într-a șaptea și a opta umblam la școală numai anumite zile din săptămîină. Școala românească era unde este azi e napközi și cuina. Am umblat doi ani și la școala sîrbească, fiindcă dacă tot știam sîrbește, am mers să ne perfectăm limba și să învățăm să scriem sîrbește. Mergeam dimineața la cursurile școlii românești și după masă mergeam la școala sîrbească. Nu numai eu, eram mai mulți. Așa a fost uzul, mă rog, pe acea vreme. Catolicii, reformații, aveau și ei separat, școlile lor. În viața comunității cel mai important rol îl avea preotul. Pămîntul popesc a avut la Cenad o întindere mare, cu multe iugăre. Din acela s-a plătit în mare parte dascălul, preotul, cîrșnicul. Preotul de atunci, Mladen Luțai, era în toată zi la școală, fiindcă ținea orele de religie. Aveam legături însă și cu preotul sîrb...La sărbătorile bisericești sîrbești participam și noi. De asemenea ne distrăm foarte bine împreună, fiindcă sîrbii sînt oameni veseli, și la toate petrecerile cîntau acompaniați de cobză – așa spun ei la acordeon. Sora tatei s-a măritat după un sîrb din Cenad. După Trianon, cînd au fost schimburile de populație, ei s-au dus la Vucovar. Cei trei copii ai lor, verișorii mei, s-au născut încă aici, la Cenad. Azi numai unul mai trăiește. Pînă acum 10-15 ani, pînă nu au fost vrăjburile astea în Iugoslavia, mergeam la ei. Ei nu știau românește, așa că vorbeam sîrbește, eram nevoit.*

În 1948 am mers la Jula, la liceul românesc. Preotul Luțai a vorbit cu părinții celor mai buni elevi și i-a îndemnat să-și trimită copii la Jula. Eram în prima promoție de elevi a liceului românesc destul de mulți din Cenad: avocatul Soc Ștefan, Aurel Luțai, farmacistul – nu mai trăiește, Uroș Nicolaș – a murit în Australia, Aurel Maghiaru – a lucrat la căile ferate, la Budapesta, Vioara Maghiar – e la Micherechi și alții. Am reluat – nu-mi amintesc din ce cauză – clasa a șaptea și a opta. Dintre profesori îmi amintesc de dr. Frederic Wild, care era german, a și devenit apoi secretarul Uniunii Democratice a Germanilor din Ungaria. Vorbea cam 14 limbi. Cînd a fost Világ Ifjusági Találkozó, în 1949, clasa noastră a dus-o la Budapesta. El era translator în parlament și am fost de față cînd prezenta delegației din Italia, specificul democrației ungurești... Eu am vrut să fiu inginer. La Giulia nu aveam un profesor de matematică și fizică calificat, așa că după patru ani, ma-m mutat aici, la Macău, la liceul József Attila, unde am făcut ultimele două clase. De unde am avut pînă la urmă ideea să mă fac avocat? Eu nici nu știu, am avut ortaci care au devenit avocați, și așa am mers și eu la Drept, la Seghedin. La liceul din Macău au învățat mulți cenădenii: doctorul Pinte, Emil Bodirca și mulți alții. Noi, cei din Cenad vorbeam aici la Macău, cînd ne

înfîlneam, românește. Cu băieții, mei – de cînd s-au născut, de cînd au fost în leagăn, eu am vorbit totdeauna românește. Așa se face că, deși soția mea e unguroaică din Macău, copiii mei știu și românește. Eu oriunde m-am aflat, dacă m-am înfîlnit cu un român, românește am vorbit, pe stradă, în tren, dar și pe băncile universității, cu colegul Ștefan Soc numai românește am vorbit. A fost natural că noi sîntem români, și vorbim în limba noastră.

Oare cîți români au fost la Macău de-a lungul secolului al XX-lea și unde sînt ei astăzi? În cartea sa despre urmele culturii românești la Budapesta, Maria Berényi, ilustrează mișcarea teatrală românească din Transilvania și Ungaria și cu următorul citat din amintirile lui Ioan Slavici. Scriitorul de la Șiria l-a însoțit pe actorul de comedie, cupletistul brașovean I.D. Ionescu, în turneul pe care acesta l-a întreprins la Giula în 1872: *“La Giula ședeam în timpul reprezentațiunii la cassă, cînd a venit la mine un țăran, mi-a zis: Veniți și la noi, la Macău.*

Dar d-l Ionescu o să cînte în fața unei săli goale, căci Dumneavoastră, cei de la Macău, nu știți românește. – i-am răspuns eu.

Cît ați încassat în seara această? – m-a întrebat. O sută zece florini, – am răspuns eu. El a scos portofelul și mi-a numărat pe masă o sută zece florini, cu aceea că, prisosul domnului teatralist să-i vie.

Două zile în urmă, I.D. Ionescu a jucat pe Barbu Lăutaru, pe Herșcu Bocceagiul, pe Coccoana Chirița și pe Ciobanul în fața unei săli tixite.

N-am avut în viața noastră nici eu, nici el emoțiunile prin care am trecut în seara aceea, și cu lacrimile în ochi îmi aduc aminte de cele ce am văzut atunci.

Întreaga reprezentațiune a fost un fel de sbuciumare, și actorul nu putea să-și reprezinte rolul decît rupt în bucăți și stăruind mereu să înceteze publicul a-l intrerupe. Cînd a ieșit înșă, om chipeș, îmbrăcat în costumul lui de cioban pe scenă, și a început, cîntăreț bun, fost psalt la Brașov, să cînte doina, s-a făcut o liniște fioroasă, cîteva femei au început să plîngă, bătrînii n-au mai putut nici ei să-și stăpînească lacrimile. Ionescu și-a ieșit și el din rol și-și urma doina cu glas înăbușit, în vreme ce lacrimile îi curgeau pe obraji, și plîngeam în cele din urmă cu toții, fără ca să ne dăm seama de ce.

Nu, – își ziceau măcăuanii, – nu mai sunt nicăiri oameni ca noi, nu mai are nimeni nici teatru, nici actori ca noi, Românii...”

— Cînd am terminat dreptul, am ajuns la judecătoria din Miskolc. Era afît de departe de Cenad, 339 de km, încît n-am rezistat. Veneam acasă lunar: de la Miskolc la Budapesta, de la Budapesta la Seghedin, de la Seghedin la Cenad. Nu m-am putut obișnui acolo. M-am urît de atîta călătorie. Și am vrut să fiu acasă. Dar de la judecătorie nu ușor se scăpa omul. Am făcut cerere de transfer și numai după o jumătate de an am fost chemat la Ministrul Justiției; eram 25 din toată țara care doream să ne schimbăm locul de muncă. Am primit de la ministru un elkifróccs și am reușit să vin la Hódmezővásárhely. Aici am reînceput stagiul de avocat începător: timp de trei ani am fost ügyvédbőjtár la avocații jidani din Hódmezővásárhely: la Szenző care se numea de fapt Kohn, dar și-a maghiarizat numele și la Erdélyi care avea numele Grünwald. Deși își aveau de-acum nume maghiare, ei au rămas evrei bigoți. Totuși ale lor erau cele mai mari și cele mai frecventate birouri de avocatură din oraș. Au fost o perioadă foarte, foarte frumoasă din viața mea acești ani de stagiul. În 1964 mi-am luat toate examenele și am devenit avocat adevărat. Atunci Erdélyi-Grünwald a ajuns președintele Camerei avocaților, el era Dumnezeul avocaților din județul Csongrád. M-a întrebat: puiule, unde vrei să te pun? I-am răspuns că eu sînt cenădan, clientura mi-e din Cenad-Apátfalva, și aș dori să fiu avocat la Macău, acolo am mulți cunoscuți. Și de atunci sînt avocat aici, în oraș, dar locuiesc la Cenadul Unguresc.

Nu-mi pare rău că visul meu din copilărie de a deveni inginer n-a devenit realitate. Sînt avocat din 6 august 1958, deci de 43 de ani, și-mi place meseria mea. Dacă aș începe din nou, tot avocat aș fi. Faptul că am știut limba română m-a ajutat mult pe plan profesional.

Timp de peste douăzeci de ani am fost mandatarul băncii de comerț exterior din București. La ambasada României soseau dosarele, săptămînal mergeam la Budapesta penru a prelua cazurile de moștenire, de accidente de circulație, cazuri în dreptul proprietății. După două decenii am obosit, acum nu mai particip la această muncă...

La biserica greco-catolică din Macău se păstrează un fond de carte românească, pe care cercetătorul arădean Eugen Glück l-a avut deja în vedere. E vorba despre o parte a bibliotecii profesorului Viktor Borlan, de la teologia greco-catolică din Oradea. După moartea profesorului, biblioteca i-a fost moștenită de fratele său, Ioan Borlan (1868-1940), care a fost un timp preot la Leta Mare și apoi, după 1900, a păstorit printre greco-catolicii din Macău. La cărțile lui Victor Borlan se adaugă și alte donații de carte, cum ar fi cea a familiei Teodor Omădan, o altă familie de români din Macău. Fondul de carte Borlan conține câteva zeci de volume, unele rare și importante pentru cultura română: Elementa linguae daco-romaniae sive valachicae, ediția îmbunătățită din 1805, tipărită la Buda, Manualul de filosofie al lui August Treboniu Laurian, tipărit la București în 1846, Elemente de limbă română a lui Timotei Cipariu, scoasă la Blaj în 1854. Volumul din urmă poartă și o inscripție a proprietarului care ne înștiințează că lucrarea i-a parvenit prin bunăvoința lui Iustin Popfiu.

Cu Uniunea Românilor din Ungaria am avut ani la rînd relații strînse. Am făcut de multe ori partefost în comisiile de alegeri, împreună cu Garami Emil din Giula, fiind amîndoi avocați. Am ajutat și eu ca reprezentant al Cenadului mai ales în problemele care se legau de meseria mea. Acum legături oficiale nu mai am cu organizațiile românilor din Ungaria. Însă citesc regulat Foaia românească, urmăresc emisiunea în limba română la televizor, cînd sînt baluri, aniversări de care iau cunoștință de multe ori, cu soția mea, luăm și noi parte. Nu mai sînt activ în viața comunității, dar merg cu drag între românii din Ungaria.

Dar așa cum a fost, n-a mai fi pînă-i lumea. Pas cu pas, așa se vede, asimilarea înaintează. Dacă organele reprezentative ale etniilor nu vor lua măsuri potrivite, naționalitățile din Ungaria vor dispărea. Eu cred că dacă organizațiile alese pentru minoritatea românească ar lucra mai mult pentru asta, asimilarea ar putea fi măcar încetinită.

E vineri după amiază și întrevvedereea mea cu avocatul Poștaş din Cenad s-a încheiat. Ieșim din *Clubul avocaților*, pe culoarele clădirii e liniște: la sfîrșitul săptămîinii clienții, avocații, nenumăratele dosare cu cazuri se odihnesc pentru scurt timp. Eu urmează să străbat centrul orașului înapoi, spre Casino, iar interlocutorul meu îmi mărturisește că azi e ziua în care a obișnuit să meargă la înot, aici, la ștrandul termal din oraș. După ce ne luăm rămas bun, privesc în urmă și văd că avocatul cenădean se contopește cu orașul ca doi prieteni buni, care se cunosc și se înțeleg unul pe celălalt și se respectă căci trăiesc laolaltă de 40 de ani. Pe lîngă mine trec grupuri de tineri vorbind românește și se îndreaptă către *Penny Market*. Îmi continui drumul pe strada lungă și dreaptă a Aradului, despre care se zice că a fost cîndva străbătută de secuiul Gheorghe Doja, în fruntea țăranilor răsculați. Case cu motivul soarelui pe frontispiciu, case joase de cîmpie, în care locuiesc cultivatorii vestitei cepe de Macău, se pierd printre locuințele moderne, în tot felul de stiluri. Mă îndoiesc din ce în ce mai mult că vreodată, în oceanul de necunoscut al viitorului, un alt comediant român va juca în fața unei săli pline de măcăuani... Români prin origine, maghiari prin formație, de generații mai noi sau mai vechi, conaționalii mei din această parte a lumii se zbat în aceeași stare de confuzie impusă, de renunțare la sine și de compromis ca episcopul Erdei în "primăvara popoarelor". Domnul avocat Lazăr Poștaş pledează și de data asta cu succes: are dreptate: *"așa cum a fost, n-a mai fi, pînă-i lumea!"*

Tendințe de dezvoltare a calității în formarea profesională¹

Dr. Farkas Olga

Universitatea din Seghedin

Facultatea JGYTF, Departamentul de Știință Pedagogică

Asociația Pedagogilor Maghiari din România a organizat în Vlăhița, în cadrul Academiei de Vară Bolyai o dezbatere pe tema formării profesionale maghiare. Au participat la dezbateri profesori din învățământul profesional maghiar din județele Arad, Bihor, Covasna, Harghita, Mureș, au fost invitați profesori și din Voivodina și Ungaria, chiar și din Seghedin. În secția "Asigurarea calității în formarea profesională" s-au ținut expuneri despre problemele actuale ale problematicii calității.

Expunerea mea va dezvolta trei teme. La început comentez noțiunile principale legate de titlu. În al doilea rând schițez acele închipuiri mai importante de dezvoltarea calității, pe care instituțiile maghiare de învățământ le aplică la ora actuală. De la metodele adaptate din lumea întreprinderilor ajung la mijloacele cu bază pedagogică. În al treilea rând compar pe baza caracteristicilor mai importante modelele dezvoltate în relația industriei cu piața cu modelele dezvoltate pe parcursul practicii pedagogice.

*

Încep relaterea cu clarificarea noțiunilor "asigurarea calității", "dezvoltarea calității" și "calitate". Cred că a stârnit atenția publicului că titlul acestei secții este: *Asigurarea calității în formarea profesională*, dar în titlurile expunerilor apare noțiunea de dezvoltare și nu de asigurare a calității.

"*Asigurarea calității*" este o noțiune preluată din domeniul industriei, și înseamnă o activitate de standardizare. Producătorul funcționează (produce) pe baza unei metode de producție și verificare dezvoltată detaliat și respectată sever, rezultând un produs sau un serviciu a cărei calitate este întotdeauna de același nivel. Aplicarea acestei logici în domeniul învățământului poate ivi probleme deschise. De exemplu, dacă diversele școli ar avea tendința de a dezvolta aceleași însușiri în personalitatea elevilor, cei care au absolvat o școală aplicând sistemul de asigurarea calității nu s-ar putea adapta la circumstanțele schimbătoare. De ce? Ceea ce se consideră astăzi o valoare, nu va mai fi mâine, sau invers. Ceea ce a fost considerat o valoare, astăzi nu mai e. De exemplu, în anii trecuți creativitatea, autonomia, particularitatea nu au însemnat o valoare, dar după schimbarea regimului politic aceste însușiri sunt indispensabile adaptării la noile circumstanțe. În aplicarea noțiunii asigurarea calității ar putea fi o sursă de neînțelegere, că modificarea din 1999 a legii Învățământului public din 1993 cere deasemenea instituțiilor de învățământ dezvoltarea și funcționarea sistemului de asigurarea calității.

După aprecierea mea "*dezvoltarea calității*" înseamnă că, pornind de la o situație dată, ajungem la o situație depășind cea originală. Scopul este ca situația actuală să se schimbe, *să se dezvolte*. De aceea, în legătură cu învățământul public este preferabil de a vorbi despre dezvoltarea și nu despre asigurarea calității. Totuși mă voi folosi de terminologia folosită în teorie și practică, și voi folosi în expunerea mea și noțiunea de sisteme de "asigurarea calității".

A treilea noțiune este "*calitatea*", a cărei interpretare este inevitabilă dacă vorbim despre dezvoltarea calității. Sunt care o folosesc ca o noțiune descriptivă, iar ceilalți o folosesc ca o noțiune relațională. Aplicând-o în sens descriptiv, mărul este măr, perele sînt pere, sunt cum sunt, și nu-mi trece prin gând să le compar. Dacă o folosesc în sens comparativ, compar mărul cu perele, și le deosebesc din punctul de vedere care este mai bun. Noțiunea se mai aplică și ca

o categorie sau concepție competitivă. În terminologia industriei de multe ori este definită ca “corespunderea cu scopul”, “utilitate”, “corespundere normelor sau prescripțiilor”. În limbajul pedagogic se vorbește despre “dezvoltarea personalității elevului”, “calitatea cunoștințelor”. În învățământul public este din ce în ce mai acceptat că calitatea este o noțiune locală, se bazează pe o înțelegere acceptată într-un mediu respectiv, dar în literatura de specialitate putem întâlni doar câteva definiții asemănătoare.

Caracteristicile cele mai importante a politicii de calitate în marea industrie sunt că procesele de producție sunt reglate precis, și activitatea producătorului este condusă de consumator. Această mentalitate devine tot mai caracteristică și în formarea profesională, în școlile de formare a muncitorilor calificați, în școlile profesionale și în liceele profesionale (în cele ce urmează: școli, instituții). Ca urmare a impunerii acestei mentalități, caracterul prestativ al școlilor devine din ce în ce mai semnificativ. În acest sens unele instituții sper să obțină schimbări ca urmare a aplicării sistemului de problematica calității bazată pe *ISO 9000*². Școlile care aplică acest model își formează sistemul după următoarele demersuri: definirea componentelor politicii de calitate, alegerea persoanelor care reglează procesele organizației, măsurarea circumstanțelor, prepararea unui plan de sarcini, denumirea responsabilului de calitate, crearea documentelor de sistem, apoi verificarea lor, în final introducerea sistemului. Aplicarea înseamnă multă documentație și necesită o revizuire frecventă.³

Sunt școli care așteaptă ameliorarea calității de la sistemul *TQM*. Litera “T” - *total* se referă la totalitatea instituției, se referă la toate părțile consemnate, deoarece după acest sistem de idei schimbarea este o preocupare comună. Litera “Q” - *quality* înseamnă o prestare orientată la calitate, în serviciul calității. Litera “M” - *management* se referă la principiu: performanța înlocuiește conducerea cu managementul motivat. Punând împreună literele, *TQM* înseamnă o *filosofie a conducerii*. Școlile care introduc acest model aplică o procedură asemănătoare industriei. În acest sistem toate persoanele, deci elevii, părinții lor, profesorii, directorii, angajații participă în conducere. Angajații instituției caută împreună criteriile calității, și încearcă realizarea ei în comun.

Sunt școli care aplică modelul elvețian *EFQM*⁴ de asigurarea calității cu îndrumarea Instituției Naționale de Formare Profesională cu sediul din Budapesta. Instituțiile adaptând acest sistem își apreciază activitatea regulat și planificat, pe baza unor puncte de vedere stabilite. Între punctele de vedere de autoapreciere participă conducerea, strategia, orientarea angajaților, folosirea surselor, reglarea procesului, satisfacția consumatorului, efectul asupra societății și calitatea rezultatelor. Școala repetă continuu procesul evaluării.⁵

Problemele cele mai importante pentru instituțiile care aplică modelul de dezvoltarea calității *QPSA*⁶ elaborat de instituția Gallup sunt: “De unde pornim?” “Unde dorim să ajungem?” “În care stadiu ne aflăm acum?” Elementele mai importante ale modelului de proces Gallup-Harvard sunt: cunoașterea situației instituției, cunoașterea necesităților și așteptărilor consumatorilor, evaluarea reacțiilor consumatorilor, domeniile de dezvoltat, precum definirea scopurilor și schimbărilor în organizație, realizarea dezvoltării, evaluarea rezultatelor, în final administrarea schimbărilor.⁷

În instituțiile aplicând modelul *BGR* accentul se pune pe rezolvarea problemelor de învățare, de comportament. Sensul abrevierii este: sistem de îngrijire internă (belső gondozási rendszer), al cărui scop este preocuparea diferențiată cu elevii fiind într-o situație dezavantajată și cei care au capacități distinse, în speranța dezvoltării. Premisa modelului olandez-maghiar de dezvoltarea calității este deci de nivelul clasei. Putem aminti printre caracteristicile speciale că toate rezultatele sunt obținute pe baza unui plan orar elaborat precis.

Programul de dezvoltarea calității în învățământul public *Comenius 2000* este un aliaj special al modelelor scurt prezentate. Programul este alcătuit pe nivel instituțional din trei modele. Primul Model Instituțional este cunoscut sub denumirea “Activitatea având în centru parteneriatul”. Al Doilea Model Instituțional a primit denumirea “Aplicarea completă a

orientării calitative”. Al Treilea Model Instituțional cu denumirea “Diseminarea dezvoltării calității” ajută pe parcursul aplicării funcționarea grădinițelor, școlilor, liceelor bazate pe primii doi modeli ca instituții de bază care ajută alte instituții în activitatea lor de dezvoltarea calității.⁸

Concepția de dezvoltarea calității al programului de formarea conducătorilor organizat de Departamentul Pedagogic al Universității Tehnice și de Științe Economice din Budapesta, Facultatea de Științe Economice și Sociale scoate în relief procesele de cheie a activității profesionale.⁹ În această concepție procesele de cheie reglate de școală sunt: înscrierea, examenul de admitere, formarea continuată, programa școlară, folosirea manualului școlar și a mijloacelor de învățământ, aplicarea metodelor de învățământ, evaluarea elevilor și organizarea învățării. În această concepție asigurarea calității înseamnă reglarea și ameliorarea profesională a proceselor de cheie. Este caracteristic îmbinarea specială a profesiei de calitate și a posibilităților oferite de știința pedagogică, unde terminologia industrială se acomodează mai bine la specialitățile pedagogiei.

În final aș dori să menționez o închipuire a dezvoltării calității cu o bază îndeosebi pedagogică, care dorește să amelioreze calitatea pe baza unei logici diferite de cele menționate mai sus. Pentru modelul de dezvoltarea calității “*Útkereső*” (Căutătorul drumului), aplicat sub orientarea Departamentului Științei Pedagogice de la Institutul de Formarea Cadrelor Didactice Juhász Gyula a Universității din Seghedin este caracteristic, că s-a format în procesul instruire-învățare, și pune accentul pe componentele umane. Punctele sale de pornire sunt posibilitățile legale și cerințele legate de funcționarea instituțiilor, ca de exemplu funcționarea autonomă, definirea la nivel local a calității, crearea scopului și programului pedagogic. Modelul prepară școlile pentru desăvârșirea noilor sarcini. Această concepție nu dorește să impună un sistem “extern” în lumea unei școli respective, ci dorește să obțină schimbări printr-o practică dezvoltată “intern”.

În final compar modelele adaptate și dezvoltate din câteva puncte de vedere.

<i>Modele de dezvoltarea calității cu bază pedagogică</i>		<i>Modele de asigurarea calității formate în relația producerii industriale cu piața</i>	
Problema de bază			
Echilibru între necesitățile individului și disciplina învățării.		Standarditate, transparență, corectitudine reciprocă.	
Scopul			
Schimbarea conștiinței, comportamentului profesorilor împreună cu schimbarea conștiinței, comportamentului elevilor.		O mai bună funcționare a organizației prin reglarea procesului.	
Tendința			
Tendința socială-culturală UE și valorile acesteia. Interpretarea descriptivă a calității.		Tendința rațională-economică UE și valorile acesteia. Interpretarea relațională a calității.	
Concepția			
Orientată pe dezvoltare, evaluare prin indicatori calitativi.		Raportare la o măsură externă, evaluare prin indicatori cantitativi.	
Punctul de plecare a intervenției			
Dezvoltarea actuală a personalității profesorilor.		Rezultatul comparării funcționării cu procesele descrise.	

Dimensiunea	
Factori umani.	Obiect tehnic descriptibil prin indicatori de statistică matematică.
Investiția banilor, timpului, energiei	
Dezvoltarea cunoștințelor profesionale ale profesorilor.	Construirea, introducerea și aplicarea sistemului, consultanți de calitate.

Rezumând cele relatate: în prima parte a expunerii am schițat greutățile de interpretare a noțiunilor și de funcționare care se ivesc în învățământul public, dacă învățământul încearcă să obțină schimbări prin aplicarea sistemelor de asigurarea calității ca mijloace formate pe parcursul producției de mare industrie. M-am referit la faptul că noțiunea calității poate fi și ea interpretată în multe feluri, instituțiile care se interesează de această temă pot întâlni concepții destul de diferite. În partea a doua am menționat câteva modele al căror introducere și aplicare încearcă în prezent câteva școli. Scopul meu a fost să sugerez, că dacă o școală vrea să-și schimbe modul de funcționare, este necesar studierea a mai multor concepții pentru a putea decide care este cea mai convenabilă. În sfârșit, am comparat cu un scop sugestiv modelele adaptate din lumea întreprinderilor cu cele având o bază pedagogică. Face parte din scopurile mele încurajarea instituțiilor de învățământ public de a-și crea un sistem propriu de dezvoltarea calității cu o concepție, cu scopuri, sarcini și terminologie specială.

1. Cursul a fost ținut la: Academia de Vară Bolyai, Departamentul domeniului profesional și limbajului profesional tehnic, România - Vlăhița, 17-18 iulie 2001, Centrul Teritorial Secuiesc de Învățământ - Miercurea Ciuc.
2. Sensul abrevierii: International Organisation for Standardisation, Organizația Internațională de Standardizare.
3. Sursă: Góth Árpád: A minőségügyi rendszer felépítése és dokumentálása (Construirea și documentarea sistemului de calitate). Expunerea a fost ținută la Palatul Belvedere, Seghedin, 22 ianuarie 2000.
4. Sensul abrevierii: European Foundation for Quality Management, Fundația Europeană pentru Asigurarea Calității.
5. Sursă: Pálfalvi Zsolt: Dióhéjban az EFQM modellről (În scurt despre modelul EFQM). Expunerea a fost ținută la Palatul Belvedere, Seghedin, 16 iulie 1999.
6. Sensul abrevierii: Quality of Public Service Audit, Audit de Calitatea Serviciului Public.
7. Sursă: Timár Éva: Magyar Gallup Intézet Minőségfejlesztési Programja (Programul de Dezvoltarea Calității a Instituției Maghiare Gallup). Expunerea a fost ținută la Rendezvényház, Seghedin, 15 noiembrie 1999.
8. Sursă: Ministerul Educației: Programul de dezvoltarea calității în învățământ Comenius 2000, *Köznevelés* (Educația Publică) 03.03.2000, nr. 9, p. 6-14.
9. Bernáth József - Mezei Gyula: *Szakmai fejlesztés, szaktanácsadás, szakértés* (Dezvoltare profesională, consultație profesională).

**„BANNET az interkulturális állampolgári nevelésért” szeminárium
Temesvár, 2001. június 8-10.**

Rátkai Árpád

Résztvevők: civil szervezetek (NGO) képviselői három országból: RO YU HU.
Magyarországról:

1. Délmagyarországi Civil Szervezetek Szövetsége
(Besenyi Sándor, Károlyi Klára, Lengyelne Kovács Krisztina)
 2. Szegedi Helyi Szerb Közösség = Сегединска Месна Српска Заједница
(Dobozy Istvánné)
 3. Szegedi Román Kulturális Egyesület = Asociația Culturală a Românilor din
Seghedin (Petrusán György)
 4. Szegedi Szlovákok Egyesülete = Spolok segedínskych Slovákov
(Agodné Antal Zsuzsa, Király Katalin)
 5. Magyarcsanádi Román Kulturális Egyesület (Barta Imréné Doina)
 6. Történelemtanárok Egyesülete szegedi csoportja (Károlyi Attila)
 7. Nemzetközi Baráti Társaságok Szegedi Tanácsa (Király Dezső)
 8. Gyermezsors Alapítvány (Barcsi Antal)
 9. Hansági Alapítvány, Szeged (Rapcsányi Ferenc)
 10. Esély Alapítvány, Szeged (Nyilas Gabriella)
- Szakértő: Rátkai Árpád
Tolmácsok: Rudas Máté, Andrásy Boglárka

A szeminárium tartalma: a BANNET megismerése, célok, koncepciók, fogalmak tisztázása, a résztvevők ismerkedése, a következő hónapok teendőinek megbeszélése.

A bevezető előadást Bodó Barna politológus tartotta. US: 1964 diszkrimináció-ellenes tv. Poz.diszkr., különbségek kiegyenlítése. EU-viszonyokhoz jobban hasonlít CA: 1980 Multicultural Act. RO-ban mást jelent. A posztforradalmi RO-ban 3 hónapig (Marosvásárhelyig). 1996-ban a kormány hozta vissza a közhasználatba.

A szemináriumon megfigyelőként részt vett a román Európai Integrációs Felkészülés Minisztériuma és a vajdasági parlament képviselője.

A Bánság

A Bánság három ország területén fekvő régió, amelyet etnikai sokszínűség jellemez. Gazdag multikulturális öröksége nem eléggé ismert. A három része közötti hagyományos kapcsolatok és kötelékek alig élnek napjainkban, sőt, a történelem folyamán számos feszültség keletkezett. Az országhatárok kemény választóvonalakká váltak. Ennek megnyilvánulása a gyakorlatban a nehézkes régió belüli közlekedés, továbbá a lakosság felfogása, t.i. keveset tudnak a másiktól.

A régió mindhárom országában élnek a másik két szomszédos ország határon túli közösségei. Ezen kívül mindhárom országban más számottevő kisebbség is él, pl. cigányok vagy szlovákok. Ezen különböző nemzetiségű csoportok összekötő hídként működhetnének a három ország között és hozzájárulhatnának a régió hosszú távú stabilitásához.

A Bánság más délkelet-európai régióknál sokkal inkább megérdemli, hogy kísérleti területként kezeljék, az itt kialakult együttműködési gyakorlat pedig referenciaként szolgálhat más régiók részére.

Fontos előrelépést jelent a Körös-Maros-Tisza-Duna Euro régió létrehozása 1997-ben, ám ennek eredményessége a konkrét együttműködés fejlesztésében nagy mértékben a régió lakosai közt létező közvetlen kapcsolatokról és a közéletben való részvétel akaratától függ.

Jelenleg a civil társadalom szükségletei Jugoszláviában a legnagyobbak. A vajdasági tanárok, fiatalok, nem kormányzati szervek részvétele a programban, romániai és magyarországi partnereikkel együtt, utat nyithat országuk valódi demokratizálódása felé. Figyelembe véve azt, hogy a jugoszláv oktatási (néha helyi szintű) szervek pillanatnyilag nem vonhatók be eredményes együttműködésbe, a cél az ifjúság és a civil társadalom partnerkapcsolatokba való bevonása. Részvételük fejleszti a demokratikus participatív viselkedésmódot a román és magyar partnerekben is, tekintettel az ezen országokban tapasztalható alacsony mértékű civil jelenlétre.

BANNET

Banat Network, Bánáti Civil Szervezetek Hálózata

1998-ban a kikindai székhelyű Distrikt 0230 kezdeményezte. Ez most a hálózat YU-koordinátora. A HU-koordinátor a Délmagyarországi Civil Szervezetek Szövetsége (az Értelmiség Nyári Egyetem támogatásával).

Központja a Temesvári Interkulturális Intézet, igazgató: Călin Rus
www.intercultural.ro 2, Miron Costin, RO-1900 Timisoara
+40-56-198-457, +40-56-203-942 iit@iit.dnttm.ro

BANNET az Interkulturális Polgári Nevelésért (2001) projekt

A Délkelet-Európai Stabilitási Egyezmény keretében valósul meg, az US finanszírozásával. A program célja: fejleszteni a régiós együttműködéseket YU RO és HU között az interkulturális polgári nevelés területén.

Résztvevői:

1. Temesvári Interkulturális Intézet
2. Distrikt 0230, Kikinda
3. Értelmiség Nyári Egyetem, Szeged
4. Szórvány Alapítvány, Temesvár
5. Európa Klub, Temesvár

Célcsoportok

1. Civil, oktatási és ifjúsági nem kormányzati szervezetek, a régió különböző közösségeinek művelődési szervezetei;
 2. A polgári és interkulturális nevelésben érdekelt oktatók;
 3. A régió különböző közösségeinek sorából kiválasztott fiatalok (tanulók és egyetemisták).
- Mindegyik csoport mindhárom ország képviselőiből áll.

Tevékenységek

1. *Konferencia (szeminárium, workshop) a nem kormányzati valamint etnikai közösségek képviselőinek és oktatóknak a részvételével az Értelmiség 2001 Szabadegyetem keretében,*

augusztus 26-27-28-án. V H K. Aug. 28. Megyeháza: Kisebbségkutató Műhely: Az inter- és multikulturális együttlétezés Közép-Európában. Vez. Csepeli György egy.t.

További, a BANNET projektet érintő program: augusztus 29. Szekciónap 9.00-

Területfejlesztési szekció (Városháza): *A területfejlesztési szakemberképzés helyzete és tennivalói Magyarországon és Erdélyben.* Vez. Schwertner János, a Dél-Alföldi Régió igazgatója

Kulturális szekció (Megyeháza): *A határon átnyúló kulturális együttműködés.* Vez. Besenyi Sándor, a Magyar Kulturális Szövetség elnökségi tagja

Civil szekció: *Civil Hidak.* Vez. Csefkó Ferenc, MTA RKK igazgató

16.00 *A határon átnyúló kulturális kapcsolatok. Kerekasztal-beszélgetés.* Vez. Olasz Sándor, a Tiszatáj főszerkesztője. 2-2 fő a Vajdaságból, Romániából és Magyarországról, a szerb, magyar és román kulturális élet reprezentatív képviselői.

2. Nyári iskola tanulók (12-18 évesek) számára, három országból. 2001. július.

Cél: ismerkedés az etnikai és kulturális különbségekkel

3. Nyári egyetem egyetemisták (18-25 évesek) számára

4. Négy nyelvű (angol, román, szerb, magyar) honlap szerkesztése és fenntartása és egy interkulturális polgári neveléssel foglalkozó on-line konferencia bemutató szervezése

Közös részvétel a honlap szerkesztésében

<http://www.intercultural.ro>

<http://bannet.ebanat.com>.

A konferencia és a nyári egyetem/iskola tananyaga

1. Interaktív interkulturális nevelési tevékenységek
2. Az emberi jogokkal, demokráciával, kulturális sokféleséggel, kisebbségekkel, előítéletekkel, diszkriminációval foglalkozó témák bemutatása és elemzése
3. Információ és tanácsadás a résztvevők számára konkrét projectek kidolgozásában
4. Gyakorlati oktatás az Internet (és ezzel kapcsolatos technológia) használatát illetően

Várható eredmények

1. Egy civil szervezeti hálózat kialakítása, melynek célja a régiós együttműködések fejlesztése az interkulturális polgári nevelés területén
2. Két- és sokoldalú programok futtatása (pl. testvértelepülés vagy testvériskola-program)
3. Egy virtuális (internetes) regionális kooperációs központ szabad hozzáférhetőséggel a három helyi központ számára, mely biztosítja a régió nyelvein a régiós partnerkapcsolatok és cserék támogatását.

A multikulturális társadalom demokratikus értékei – A civil társadalom stratégiája
 Temesvár, 2001. június 7-10.

Egy korábbi program megvalósításának értékelésére összehívott rendezvény. Ennek résztvevői: RO BH YU HU SN SR RO MC voltak. (Nem tudott eljönni: AL BG CR). Konfliktusmegoldás helyett jobb a konfliktusmegelőzés egy multikulturális társadalomban. A vallás fontos tényező. Temesvári modell: ortodox, zsidó, katolikus, baptista egyházak együttműködése. Egyházi vezetők találkozási, együtt imádkozás minden évben más templomban. Június 8-án került sor a két rendezvény közös programjára.

Românii din Giula în secolul XIX

(note de lectură)

Gheorghe Petrușan

Cartea profesorului Florea Olteanu, *Românii din Giula în secolul al XIX-lea* (Giula, 1999), constituie, probabil, cea mai importantă contribuție de până acum la cunoașterea comunității românești din orașul bichișean, devenit, după Tratatul de la Trianon, "capitala românilor din Ungaria".

Reconstituirea trecutului românesc din oraș e făcută cu acuratețea cercetătorului conștient de rolul covârșitor al informației temeinice, bazată pe o largă documentație, ceea ce vine să îndeplinească poate cel mai important obiectiv care se impune față de cercetare: informarea și orientarea cititorului doritor de a-și cunoaște destinul. De la bun început ne întâmpină o informație care, deși este împrumutată dintr-o lucrare publicată a lui Veress Endre, ne invită la dispută sau o reevaluare a uneia din cele mai controversate probleme care preocupă tagma cercetătorilor și anume aceea cu privire la data stabilirii înaintașilor noștri în această zonă, respectiv în orașul Giula. Faptul că în 1525 deja pe domeniul giulan trăiesc 40 de familii de iobagi români și că elementul românesc este prezent și în timpul ocupației turcești (vezi însemnările călătorului turc Evlia Cselebi din 1660-1664), chiar dacă nu constituie un argument incontestabil al continuității, ne face să fim mai precauți în ceea ce privește fixitatea cu care am susținut până acum teoria după care românii s-ar fi stabilit pe aceste meleaguri în perioada de după alungarea turcilor. Prezența lor în acest oraș din cele mai vechi timpuri poate fi o explicație de ce aici găsim ceea mai mare și viabilă comunitate românească din comitatul Bichiș. Chestiunea de vine și mai complicată dacă ținem seamă de faptul că în armata turcească care staționa pe teritoriul Ungariei (de fapt în cetățile ocupate) găsim o amestecătură de etnii din Balcani, printre care și mulți vlahi (aromâni).

Evoluția demografică a populației românești este urmărită de la apariția primelor conscripții și recensămînturi, prin urmare cel din 1773, respectiv 1784-1786. Conscripția comitatensă din 1773 nu este însă potrivită pentru stabilirea numărului populației românești, deoarece din cei 1369 ortodocși înregistrați, 31% din populația orașului (4316), nu știm cîți au fost de naționalitate română, fiindcă în oraș trăiau și sîrbi, care au excelat în apărarea cetății. Nici primul recensămînt efectuat în Monarhia austro-ungară (1784-1786) nu înregistrează populația după naționalitate, ci după religii și alte criterii sociale. Cert este însă faptul că numărul ortodocșilor a crescut cu 34,9% față de 1773 (din 7744 locuitori 2106 erau ortodocși), ca în prima parte a secolului XIX să cunoască oarecare descreștere. În anul 1850 din cei 14.500 de locuitori ai orașului Giula 6960 sînt unguri, 4000 germani, 3500 români (24,13%) și 40 sînt evrei. Numărul cel mai mare al românilor din oraș a fost, conform datelor furnizate de Florea Olteanu, 4003 de persoane, în anul 1852, urmînd, în ciuda ridicării numărului total al orașului, o treptată descreștere, fără să aflăm numărul românilor din acest oraș în timpul primului război mondial (recensămîntul din 1910), respectiv în pragul prăbușirii Austro-Ungariei.

Capitolele *Economia*, *Administrația* reflectă evidența că români din orașul Giula constituie o comunitate perfect integrată în majoritatea maghiară, cu care comunica și colabora în mod firesc, ocupînd un loc însemnat, conform ponderei numerice în viața economică și administrativă, în ierarhia locală, ceea ce nu se explică nu mai prin stabilirea lor timpurie în orașul de pe cele două Crișuri, ci și prin o perfectă identificare cu realitățile sociale de aici. Pilonii vieții naționale, biserica și școala ar a fi tot atît de statornici ca și starea materială a populației românești, pînă la 1879, cînd, prin legea cu privire la învățămîntul public elaborată de ministrul Trefort, se inaugurează o etapă dominată de tensiuni între unguri și națiunile supuse, care are să dureze pînă la prăbușirea Monarhiei austro-ungare.

Autorul evocă ca pe cea mai prețioasă și veche sursă a unei vieți ortodoxe românii din Giula *Pravila de la Tirgoviște*, apărută în 1648, în care sînt amintite 23 de "scaune ierarhice" în ținuturile din această zonă ocupate de turci, printre care și cel de Giula, fapt atestat de mitropolitul Sofronie cu reședința la mănăstirea Hodoș-Bodrog, care ar fi fost urmașul mitropolitului Longhin al Inelui și se numea, în 1651, "mitropolit al cetății Lipova-Gyula". De observat totuși faptul că documentele privitoare la viața bisericească din această epocă sînt sărace și confuze, încît cu greu se poate face lumină în istoria Bisericii Ortodoxe Române din această zonă. Explicația se găsește nu numai în lipsa surselor documentare, în obiceiul de a ține în evidență populația după starea socială și religie și nu după etnie, ci, înainte de toate, în vitregia vremurilor provocată de migrațiunea popoarelor din Balcani în urma războaielor antiotomane. Colonizările sîrbești au început prin 1427, continuînd pînă prin 1740. Avînd aceeași credință ortodoxă, sîrbii s-au amestecat cu românii, mulți dintre vlădici fiind de neam sîrbi. Regii Ungariei au dăruit sîrbilor felurite privilegii și proprietăți, pentru a-i folosi drept scut împotriva invaziilor turcești (vezi M. Păcurariu, *Istoria bisericii Ortodoxe Române*, Buc., 1994, vol. II, p. 175 și urm.). În baza *Diplomei Leopoldine* (1690) biserica românilor ajunge sub jurisdicția sîrbilor. Prin urmare, a face o deosebire în această epocă între biserica sîrbă și cea românească e aproape imposibil. După cum nu ne putem forma o imagine limpede nici despre numărul românilor, și o eventuală continuitate a lor în oraș. Autorul afirmă (p. 69) că la plecarea turcilor din cetate (1695) "locuitorii creștini din cetatea Giulei erau sîrbi și români, ce au fost înrolați în miliția națională", cu ceva mai jos citim că "Existența unei comunități românești în cetatea Giulei poate fi confirmată încă din anul 1695, comunitate care cu timpul se mărește, locuitorii sîrbi se împuținează și dintr-o comunitate sîrbească cunoscută devine una românească, formînd un cartier separat între anii 1711-1727, cartier românesc ce există și în zilele noastre." Între timp însă orașul a fost "ars din temelii de armata lui Rákóczi Ferenc I (1705), iar după Pacea de la Satu Mare (1711) "mai multe familii de iobagi români vin și se așează în oraș pentru a se înrola în paza cetății, pentru că erau scutiți de impozite și alte sarcini feudale." O repopulare mai masivă are loc după alungarea turcilor, cînd domeniul orașului intră în proprietate regală. Cîte familii de români au fost aduse nu știm, cert este însă faptul că în 1720 orașul ajunge în propretea baronului Harruchern care pe lîngă unguri și români a colonizat și familii de nemți (1724). Dacă în 1721 a fost construită (din lemn) prima biserică ortodoxă română, despre o populație românească mai numeroasă, "așezată" numai după această dată se poate vorbi, zidirea bisericii fiind un simbol al statorniciei și al certitudinii. La această dată în cetate și oraș erau doar cîteva familii (4-5) românești, cum reiese și din studiul lui Fl. Olteanu (p. 70), în întregul comitat Bichiș în regsitrîndu-se la 1720 numai 1037 de locuitor. Repopularea domeniului era un proces extrem de anevoios, în orașul Giula în 1730 aflîndu-se doar 250 de familii (114 maghiare, 100 germane și numai 34 românești; p. 71). Prin urmare, nici cartre lui Florea Olteanu nu oferă certitudine în ceea ce privește existența unei populații românești statornice în acest oraș și în împrejurimi. Evenimentele vieții bisericii românești sînt însă evocate, de la mijlocul secolului XVIII, cu minuțiozitatea și probitatea cercetătorului, împărțindu-le în două etape: 1. stăpînirea sîrbească (1690-1864); 2. de la refacerea Mitropoliei Ortodoxe Române din Transilvania și Ungaria (1864-1868, cu reședința la Sibiu), în frunte cu Mitropolitul Andrei Șaguna, pînă la înființarea, în 1997, a Episcopiei Ortodoxe Române din Ungaria.

Istoricul învățămîntului este reconstituit în ordinea desfășurării faptelor, într-o relație organică cu biserica, ca o instituție a acesteia, fapt ce asigură școlii o oarecare autonomie. Proprietarul școlii este cel care finanțează. Școala confesională era susținută de credincioși, iar motivul era acela de apărare a autocefaliei și, deci, de a împiedica, măcar parțial, intervenția autorităților statale în stabilirea materialului de predat, în procesul educațional. Păcat că autorul nu concretizează afirmația după care "Curtea vieneză era în permanență preocupată de

organizarea sistemului de învățământ al românilor și al sîrbilor în sensul intereselor politicii sale”, deoarece numai astfel ne-am putea forma o imagine mai limpede despre spiritul în care a fost educat tineretul în aceste școli (de altfel, la început, între 1717-1719, mixte, sîrbo-române), cu atît mai mult cu cît din *Rațio educationis* (1777) și alte reglementări de mai tîrziu aflăm, în primul rînd, ceea ce trebuia predat în școlile de diferite grade (scrierea, citirea, silabisirea, cunoașterea literelor, catehismul, aritmetica, istoria biblică, cîntul ritual, geografia și istoria Ungariei, precum și limba română și germană).

Din capitolul *Școala* aflăm date extrem de interesante din care se dezvăluie un învățământ bine organizat, cu o frecvență școlară relativ bună, dotate cu cele necesare, școlile din Giula fiind numărate în dările de seamă ale anilor 1825/1826 din districtul școlar Oradea printre școlile cu o stare materială foarte bună, iar calificativul învățătorilor era foarte bun. După revoluția din 1848/1849 au fost introduse unele schimbări care vizau întărirea rolului statului, dar atribuia responsabilități și bisericii care susținea școala, mai ales în denumirea directorilor. Din 1857 învățătorilor și școlilor confesionale li se asigură o cantitate considerabilă de pămînt, ceea ce contribuie la consolidarea materială a învățămîntului. Totuși, conducerea bisericii, care susținea acum trei școli cu un efectiv de 199 de elevi, nu a fost dispusă să satisfacă propunerea conducerii orașului cu privire la înființarea a unei noi clase, ceea ce ar fi însemnat trecerea de la un învățămînt cu 3 clase la un învățămînt cu 4 clase (drept compromis, ultimele două au fost comasate). Autorul cărții constată, pe bună dreptate, că “Situația materială a învățătorilor de la școlile confesionale românești (din orașul Giula – n.n.) s-a îmbunătățit considerabil după 1858, cînd cei trei învățători aveau o anuală de 200 de ft. bani în mînă, 22 holde pămînt arabil comasat ca dotațiune învățătorescă, 4 stînji de lemne, fiecare avea locuință în școală”. Iar un citat din *Federațiunea pestană* (17/29 august 1869) ne introduce în atmosfera școlii de atunci, aflînd că elevii erau, la sfîrșit de an școlar, examinați în fața preoților și a părinților, într-o duminică, după sînta liturgie, și că printre “obiectele propuse” figura încă “citirea română cu litere chirilice” și că “Copilașii cu toții au intonat imnuri naționale”. Părinții au rămas “mulțumiți și bucuroși promițînd că vor da copiii la școală pînă la vîrsta de 15 ani” (p. 122). Realitățile din școlile giulane însă confirmă tendința de maghiarizare a școlilor minorităților, codificată, începînd cu 1876 și 1879, în mod conștient și consecvent, proces care a culminat cu Lex Apponyi în 1907.

Ultimul capitol al studiului cu caracter monografic semnat Florea Olteanu este dedicat vieții culturale românești din Giula și împrejurimi. Este un capitol relativ scurt, dar se remarcă prin cîteva trăsături care nu caracterizează de obicei celelalte capitole: formulări concise, consistente, viziune sintetică, periodizări convingătoare, juste, chiar dacă criteriile în baza cărora sînt făcute rîmîn cam vagi. Consacră o mare atenție cărților religioase care se găseau în proprietatea parohiilor românești din oraș, remarcînd, printre altele, rolul pe care l-a avut Tipografia Universității din Buda în dezvoltarea culturii naționale românești la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului XIX, tipărind și texte cu caractere chirilice încă de pe vremea cînd funcționa la Nagyszombat, de unde a fost mutată la Buda de Maria Tereza în 1777. De remarcat este nu numai contribuția corifeilor Școlii Ardelene la scoaterea cărților românești, ci și cuantumul de cărți tipărite aici: între ani 1795-1803 se tipăresc 21, între 1804-1825 167, iar între anii 1825-1849 90 de cărți. După 1795 de aici se făcea, în mod obligatoriu, aprovizionarea comunităților naționale cu cărțile necesare. E vorba deocamdată de necesitățile cîtorva preoți și oameni mai înstăriți; interesul față de cultură crește o dată cutrezirea la conștiința națională și pornirea naționalităților la luptă pentru ridicare socială și cu cerirea egalității în drepturi. Impedimentele veneau în primul rînd din partea sîrbilor, de care românii depindeau din punct de vedere confesional și cultural. Prin urmare, instituționalizarea vieții culturale depindea de emanciparea bisericească, iar de aceasta ceea națională. Epoca luminilor și, mai ales, mișcările pașoptiste au să creeze condițiile necesare pentru instituționalizarea vieții culturale ale minorităților, urmînd modele ungurești și nemțești (Casina, tot felul de societăți și

asociații). Aceste instituții erau adevărate focare de cultivare a limbii și a culturii naționale. Cea mai cunoscută este în această zonă *Asociația Națională Arădană pentru Cultivarea Poporului Româi* (1862), la care au aderat mulți giulani, aceștia din urmă reușind mult mai târziu să pună bazele unei vieți culturale românești viabile. Casina din Giula (1841), deși este întemeiată încă înainte de 1848 (1841), asociațiile și cercurile de lectură, de exemplu, deci instituțiile cu un profil pronunțat românesc nu apar decât cu vreo patru decenii mai târziu (*Societatea de Lectură a Românilor din Giula Maghiară*, 1883; *Societate de lectură din Orașul Mic Românesc*, 1889, *Corul Vocal Român din Giula*, 1890), iar editarea unui ziar, o veritabilă piatră de încercare pentru fiecare minoritate națională, se dovedise a fi pentru giulani un ideal greu de realizat. *Lumina*, organ ecleziastico-didactic, scoasă de David Voniga la 1 ianuarie 1895 nu a apărut decât în 12 numere, motivul dispariției ei fiind bine cunoscutele motive: "Dificultăți materiale", indiferența cititorilor. Eșecul lui David Voniga reflectă dificultățile, condițiile vitrege cu care s-au confruntat intelectualii români care au încercat să dezvolte aici la periferia comunității o activitate culturală ce depășește cadrul spiritual pe care îl oferă biserica și școala. Ceea ce nu a reușit la Giula, a prins rădăcini la Arad și în părțile cu o populație românească mai numeroasă, fapt care reiese implicit și din constatarea lui Fl. Olteanu: "... Viața cultural-spirituală a românilor din Giula în secolul al XIX-lea s-a încadrat în circuitul de valori culturale ale românilor din episcopia Aradului".

Din cartea profesorului Florin Olteanu, lucrare de o reală valoare, lipsesc cu desăvârșire, ca din aproape toate cercetările de acest gen efectuate de românii din Ungaria, mișcările politice, idealurile sociale și naționale, frământările pentru supraviețuire. Or fără acestea o carte de istorie rămîne o operă lăsată tors care ar merita să fie terminată.

Aviz

Cu prilejul împlinirii a 50 de ani de la înființare, dorim să organizăm, sub egida Societății Culturale a Românilor din Budapesta, o

întîlnire de prietnie

cu participarea foștilor membri ai colegiilor care au funcționat în a doua jumătate a anilor '40: "Nicolae Bășcescu", în complexul de clădiri al Fundației Gojdu (Budapest, VII. ker. Király út 13), care mai târziu a funcționat sub denumirea de "Mocsáry Lajos" (Budapest, VI. ker. Munkácsy Mihály út 15.).

Vă rugăm, foști prieteni de colegiu, să vă prezentați cu adresă exactă și număr de telefon la următoarele adrese:

- Dr. Árgyelán Sándor, 1125, Budapest, Diós árok út 12./B, Tel.: 1/355-544 sau

- Marosán István, 1082, Budapest, Baross út 113/A, V/14, Tel.: 1/303-3091.

Vă rugăm să ne comunicați și adresele pietenilor cu care ați rămas în contact.

Sînteți rugați ca încă de pe acum să începeți să așterneți pe hîrtie amintirile de odinioară cu privire la viața din colegii, pe care am dori să le publicăm într-un volum bilingv.

Acceptăm cu plăcere și alte observații, propuneri.

Data întîlnirii o vom comunica mai târziu. Ca loc de întîlnire propunem Restaurantul Transilvania (Budapest, 1064, Rózsa út 98.)

În numele "arbitrar" formatei
Comisii Provizorii de Organizare,
micul Árgyelán și micul Marosán

Caracterul nostru

Ca sămînță purtată de vînt
Ne-am împrăștiat cu dor și cînt
Aproape în lumea întreagă,
Doar limba mării ne mai leagă.
Uneori, la întîlniri rare,
Ne entuziasmăm, se pare.
Însă, după cîteva clipe,
În minte tristețea ne vine;
Interese proprii și rele
Izbucnesc în noi, ce sînt grele.

Ștefan Mureșan



ICONOSTASUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE,
GIULA – ORAȘUL MARE ROMÂNESC